SIP PAŞ
2262







شرح عقائد
اوزرینه عصام الدین
حضرتلرینک اثر میمنتدری اولان
حاشیه نک ذاتا مطبوع نسخه سی
دار علیه ده فضلای کرام ذوی الاحترامدن
مرحوم وددینی وامام زاده وسائر فضلانک
نسخهٔ مصحح ومحشی لرندن استنساخله
یکی بر حاشیه طرزنده قویارق معارف
نظارت جلیله سندن مع الحاشیه
بالامتیاز طبعی اولنوب حاصل اولان
منافع صاحب امتیازه رجوعی
کافیدر



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافصل خطاب وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام خير آلٍ آل اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوي المتين ابراهيم بن محمد عربشاه الاسفرايني عصام الدين فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد ان يطالع شرح العقايد ويجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتجديد البصر نعم القائد وللشوارد ابكار الفكر صيد الصايد جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقايد عقلية الوافي بالاتصال بالمبدء الفياض وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتباض وكان شربه من انهار رحمة صافية ليس لها ساد ولا يركب لتحصيل نفايس الاراء وفرايد المعاني الابحر ابادي فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يضف انهارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اشتهارك المنورة للظلام ولم يسخر وهمك

اي منسوب الى اسفراين بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء وكسر التحتية وبعدها نون بلدة بخراسان بنواحي نيسابور في منتصف الطريق الى جرجان ع القاري

لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلوث هذه سبحان الذي اسرى اللهم كما انعمت ادم وكما استتت اقم فانا لسنا الا المظاهر وليس عنا ما يسند الينا في الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا في الدنيا مسا فراخرجنا عنها كالما فر قال الشارح بسم الله الرحمن الرحيم متبركا ببركاته ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديثي الابتداء حيث جاء في رواية كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع اي قليل البركة وفي اخرى كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بامرين فيندفع بان التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا يقال يشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمد اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يأول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة امرين او مع ملابسة امرين وملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق في الامور القولية بان يجعل احدهما جزءا اول والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمه بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءا من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن ارباب التاليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تاليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذ جعلا جزئين بل الابتداء بالحمد مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءا اول ويمكن دفعه بان العمل

بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في الحديث
اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة او للآلة يجعلهما
خارجين او احدهما جزءا قال الشارح المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى
بقي واحدا ذكره في القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل
به ذكره اللسل وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه ولم يكله
الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني و
التوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر فيه والتوحد بالفعل
عدم مشاركة فاعل آخر فتوحد بجلال الذات اختصاص جلال الذات
به ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال
ذاته للملابسة ومن الثالث اي المتوحد للاشياء بخلقه بسبب
جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ففيه رد على من قال
العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال
ذاته ليس له من غيره فلايساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد
بصفته اذ لا يقوم صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد
يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست
لغيره واضافة الصفة اليه تبع بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى
كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد
على المعتزلة حيث حكموا بان الاشياء والواجب متشاركة في الماهية
متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية
واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة
حتى كانه صب الكلام على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا
بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي و
العرضي ونقريرا لتخصيص الحمد به قال الشارح المتقدس اي المتطهر
يقال تقدس اي تطهر بنعوت الجبروت اي في اوصاف الكبر اي
اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة عن شوائب

النقص وسماته اي علاماته ومقابلة النعوت لشوائب النقص وسماته
تفيد التقسيم اي كل نعت له بري عن شائبة نقص وسمته فلا يرد ان
التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما
احسن هذين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين
الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان
التوحد في الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور
وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي
النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها قال الشارح والصلوة دعاء
بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما نزل عليه
يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين وقوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول
كما هو المشهور اي المنصور في دعوى الرسالة او على صيغة اسم الفاعل
اي الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد
لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في
جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع وللشبهة
ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهد وا بنبوته قبل وجوده
فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض
الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته و
ضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى
قيل لو رجع الى الله تعالى لافاد ان اياته عليه السلام اعظم من ايات
سائر الانبياء وفيه بحث قال وعلى اله واصحابه اعاد كلمة على ردا على الشيعة
حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام واله بكلمة على شرعا ونقلوا
في ذلك اثرا والال جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة
وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم و
الآل الذين لاقوا النبي عليه الصلوة والسلام واخلوا فيه وقوله هداة
طريق الحق وحماته اما وصف للآل والاصحاب او الاول للاول والثاني

للثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قال الشارح وبعد اي اما بعد بدليل الفاء واما هذه لمجرد التاكيد فانها تكون لمجرد التاكيد كما تكون للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال وقيل الفاء لتوهم اما او كل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فتامل فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمته وجعل الرضي قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر او لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام اقول مبني علم الشرائع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبني تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني المكرر قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم ووجه اخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث انا فانا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني للاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام

اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاقتران بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى ويجاب عنه بانه ترق في المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة اوضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العمل ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى وقيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قال الشارح هو علم التوحيد والصفات يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فيفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا احسن مما قيل انه تنبيه على ان الوسم الثاني اشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم الاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم الى التصريح بالوسم وقوله المنجي صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وبكلام نفاة الصفة وغياهب الشكوك شدائد ظلماتها ولا شك ان

ان ظلمت الشك اشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى
الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة
وكلا التشبيهين شايعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما او
الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت
من العقائد السمعيات التى لا طريق لها الا السمع والسمع قد لا يفيد
اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم
ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات قال الشارح وان المختصر
سماه مختصرا الا انه اختصر من كتب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح
ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة
المفصلة التى فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر
على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل
وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة
بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى مما
ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفواسد وقوله
قدوة بمعنى المقتدى به واضافة العلماء الى الكلام اضافة اسم الفاعل
الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى
الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء
فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضىء
منه ففيه مدحه بانه يضىء الملة والدين او اضافته الى الطريق فان النجم
يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى فى
الدين يتمسك به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من
حيث انه يكتب والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع و
الكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففى اضافته الى
العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المتقدى

ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن الاعراض والامراض
ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طبتم ويحتمل ان يكون من
قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة
هى اليه من اسمائه تعالى واضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل
فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخر من تحفة الفقير وقوله من
هذا الفن بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع
وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفى لقوة
شاهده والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس
فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهى
الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها فى الصدف او جوف البحر
على ما قيل او لانفرادها فى بلد او اقليم او لانفراد مالكه كذلك على ما
العقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهى ما اكتسب
من علم او مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين
بعد جعلها دررا او فرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر فى
ضمن جعل ما فى مختصره دررا او فرائد وقوله فى ضمن فصول يعنى به فى
ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل
بين الحق والباطل او لانها تفيد معانيها مفصولة عن غيرها متميزة غير
ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا فى توجيه فصل الخطاب والاول
هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لا اعادة
وقوله هى للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها او الضمير
للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكى لطافة اضافة
الجوهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص
للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهرى الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه
طعنا والتهذيب التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه وتبيين
المعضلات وهى مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز

الطبيب عن معالجة يكون على وجهين بان يؤتى بحلها او تشييد اركانها
وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح يحتمل وجهين احدهما
توجيه منقح احاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي نقحته
بحيث صار موجها وكذا قوله وتنبيه على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه
في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت
بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام
خفيا غير لايح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح
عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم
الاطالة والابيح ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى
والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب
يقابل الايجاز والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال مقام
الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ
والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال
عطف عليه وقبل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل
الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما اعربا بجعل الطرفين
متعددا وهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال جرى الاعراب على كل
منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما للاعراب ففي اعراب
احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جائني القوم
واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال
واحد والرشاد بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن
الخطاء كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل العصمة
في الدين يعني ليس اعتمادي على علم الكلام بل على الله والسداد بالفتح
الصواب من القول والعمل قال الشارح وهو حسبي ونعم الوكيل هذا
التركيب مما اورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث
قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتاويل يحسبني وهو خبر

عن الاعراض عنه نسخه

هذه الارادة بالنظر الى المعنى الحقيقي للطى

هذا الحمل انما يصح بالنظر الى المعنى الكنوي

يعني ليس اعتمادي نسخه

او على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه اما اولا فبانه عطف على
حسبي بلا تاويله بجملة يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر
فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
قطعا اذ ليس الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي واما
ثالثا فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو
حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو
مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتداء الا بهذا التاويل
كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على الثاني من وجوه بان نعم
الوكيل في الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير
وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفعه
بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الاية بذلك
لانه لو اعترف لم يكن لاعتراضه موقع ويمكن ان يراد في الوجوه ان
نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ
المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا
التاويل يجب في عطفه على الخبر ايضا ومما زيد انه عطف على جملة
وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه
على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء
المدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء
مدح للشرح بعيد جدا قال اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخفى انه ينبغي
ان يراد بالحكم هنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في
التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى اخر ايجابا او
سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم
المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا والتخيير تعسف نشاء من صاحب التوضيح

فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لايليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتصار والتنقيح والمراد بالشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بهما مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل الماخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرايع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي احكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني اصلية اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا بلغوا الفقه في الاخرة دون الكلام وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره نقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ

مطلب في كون من التبعيضية

المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية انتهى وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف قال والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في كتب اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضرورات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره مما يستوي في معرفة المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل به وبجملته العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء قال يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق الاحكام الا اليها فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها يتداولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا فقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان ولحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا للاختلاف

احكام الله تعالى قال وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطف
على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب
من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول
هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما فى قولهم فى الدار زيد
والحجرة عمرو يرد عليه ان مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح فى
التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء
فى انه من علم الاصول فبان علم التوحيد والصفات غير مانع و
يجاب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم
الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد
ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج
عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو
مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان من مسائل الاصول ما هو من
الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما تؤخذ من الشرع وواسطة
بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات
عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية
يعنى المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل قال لما ان
ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده نبه على التفاوت بين
علم الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير
فى الاول واسم الاشارة فى الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد
من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب
وبالجملة هذا الاينا فى كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سيذكره
لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لا ينافى كون الكلام اشهر
مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه
المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم
به ايضا لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف

من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف بالكمال
بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات
على ان فى التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود
اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله ففائدته اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث
اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع
الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال و
النبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث
الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة
ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات
على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد
وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال
وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث
الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل التوحيد من
مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع
ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة قال وقد كانت الاوائل من
الصحابة والتابعين دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد
الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهو بدعة مذمومة فى الشرع
غاية الذم حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه
قال لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم هذا علة
لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين
ولك ان تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد
كناية عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه وقوله وقلة الوقايع
والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه
هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائد متعلق بقوله

مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كانت بانان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان الاستغناء الطائفتين لم يمتد الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف بمعنى فلم يدونوا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشاء مما تقدم فالتعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان بغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكان يندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس اثرهما وقوله وكثرة الفتاوى كناية عن اختلاف المفتيين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال مالاجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما ظهر نا بنيانه خال عن التكرار فلا نحوج الى الاعتذار بانه مغتفر في الخطب قال وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه اورد عليه بان

وفيه ان الامام مالك رح ليس من التابعين بل من تبع التابعين على ما بين في كتب اسماء الرجال مثل الكمال لعبد الغني المقدسي وتهذيب الكمال للمزي واكمال التهذيب لمغلطاي وتهذيب التهذيب والكاشف للذهبي وتهذيب التهذيب لابن الحجر وغيره وقلد هذا المحشي المحشي الخيالي في هذا الخبط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم المتعلم والوصية لكان له وجه ولي الدين

بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعها الآذان الكريمة ولا يذوقها الطباع السليمة فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعناها لاجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام العملية اي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدم ما تشتد حاجة العلم اليه جزء منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه ولا يسعه هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام قال ومعرفة احوال الادلة الخ عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع

ايضا يستعين به ومزيد تفصيل التعريف بطلب من كتب الاصول
فان التعرض له فى هذا المقام من الفضول قال ومعرفة العقائد لابد
من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ليخرج العلم الالهى
للحكماء منه قال لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا المشهور
فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول فى قد ذكر ثمانية اوجه
للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان فى مقابلة
المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام لما سموا لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ
يناسب اسم ما يناسب الشئ وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة
على الكلام متحدا فى المال ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة
الى ذلك ونحن نزيدك اوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون
عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى هذا
العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن
الكلام الثانى انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى
وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف
الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه فى مقابلة التصفية
التى مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت الخامس انه فى
افادة الاختصاص بالمبداء كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص
فيما بين الاشياء فيسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا
انه اجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد
فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك
بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة
نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث
كلاما فرع تسميته كلامات بيتة للاجزاء باسم الكل تنبيها على ان
كل جزء منه فى شدة للحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم
الكلام فى كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة

الالف واللام فانه للعهد التقديرى وهذا لا يصلح للنقل او لا ينقل
اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبى ولو سلم فاللفظ الذى ينقل
عنه هو المعرف باللام والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء
لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل
تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم و
الوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه
وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول
باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله فى الوجه
الرابع ولانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم التى انما تعلم من التعليم
لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا
الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه
كلام الله لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه اطلق
عليه اولا والا لغا اما ذكر الاول فى قوله لانه اول ما يجب من العلوم
او قوله ثم خص به وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة و
ارادة الكلام من الجانبين حكم اغلبى ومما يقضى منه العجب ما قيل ان
الحصر فى قوله انما يتحقق يغنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه اكثر من الفقه
محل التردد ودفعه بانه لا نزاع فى الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده
بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية
وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافى ما فى شرح المواقف ان العقائد
يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف
عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع انتهى وكيف لا وكون بعض
الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافى
كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء فى تأييد ثبوت

ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التاثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات قال هذا هو كلام القدماء اي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين وقيل هذه اشارة الى ما يفيد معرفة العقايد اي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتاخرين ايضا قال ومعظم خلافياته اه انما قال معظم خلافياته لانهم قد نخالفوا اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الاخرة والتعريض لهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل هذا منه في تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة ولا يخفى ان المقصود ان ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتاخرين ولا يفي به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما يتميز في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التي تبنيها صاحب المذهب خلافيا وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلافي الخلاف مع جنس الفرق لا ان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين قال لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه

خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة قال وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقال اعتزل اي تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله بيك سوشدازوى فالعزلي اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن بجعل العزلي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر اي ثبت واقره وقرره فيه اي ثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة فالمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي اثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد او لاطفال المشركين على ما قال بعض او لمن مات على فترة من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق ووجه الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي ان الناس مختلف في اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فالمتفق اسم الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الاية المذكورة معنى كونهم بين بين ان

حكمهم حكم المؤمن فى انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر فى شرح الكشاف فى تفسير الاية المذكورة واصل مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالغزال لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم وكان تولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين ومائة وصحب ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه * قال فسموا المعتزلة اه * يتبادر منه ان تسميتهم بهذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بالمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد العقول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزلة قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة قال * وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه * فى شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التى وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى والعدل ضد الجور وما تقرر فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس فالمراد

بها ويقولون لو كان فعل العبد بقضاء الله تع وقدره لبطل اختيار العبد فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم لما روى انه ع م قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شئ رأيته فقال رأيت اقواما ينكحون اماتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال ع م سيكون فى اخر امتى قوم يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى والمعتزلة انما انكروا القدر فى افعال العباد بمعنى انهم اسندوا ايجادها اليهم لا الى الله واهل السنة اسندوه الى الله وقد تعارض النصوص فى مذهبين المعينين فلا جهة لتكفير شئ منهما انتهى وقد فصل الشئ هذا المقام فى شرح المقاصد فى الفصل الخامس فى افعال العباد

بمنزلة نسخه

تفرقة نسخه

الواصل وعمرو بن عبيد كلاهما بصريان

اما بما نقل نسخه

العدل لله نسخه

اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر فى النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين او الثابتين على ما تقرر فى النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان * قال ثم انهم توغلوا فى علم الكلام * فى القاموس وغل فى البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفى كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة فبناء امرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفى قوله * فى كثير من الاصول * زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الكلامى على الفلسفة التى تنفيها اصول الكلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله * وشاع مذهبهم الى ان قال * يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال له والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعرى من الصحابة والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان ابى على وابنه ابا هاشم منها لا قرية قرب يعقوبا ولا قرية بنهر وان منها ابو محمد بن على بن حماد المقرى ولا قرية قرب هيت منها محمد بن ابى العز كذا ذكره القاموس وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره فى ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كما يتناولها والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور وقوله * ان الاول يثاب بالجنة * اى فى الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير فى الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله * والثانى يعاقب بالنار * فيه نظر والاولى بالجهنم وقوله * والثالث لا يثاب ولا يعاقب * وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين وقوله * فادخل الجنة * يعنى به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بتفريع قوله

الايقان نسخه

قوله وفى بعض الحواشى المراد به حاشية الجرجانى

اسم موضع

اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر صح

قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه وقوله * لوكبرت * من باب علم اى طعنت فى السن قال * فبهت الجبائى * البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعله كعلم ونصر وكرم و مجهول ايضا والصفة مبهوت لاباهت ولابهيت يقال قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لاتقع عنه معصية وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشئ لان للعبد اختيارا ما على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح هو تحت قدرته قيل لايلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى انفع اولا فاوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا لم يكن البهت واجبا على الجبائى فله ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى الشخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوانه فلما حفظا هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعله كان فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الاصلح له ولا تلمنى فيما ذكرت لك مع ان امداد الشيخ السنة على احق سيما وهو استاذ الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى الذى هو واحد من ابائى الذين افتخر بهم واغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لااقدر ان اكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدى الله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله * فسموا * اى اولا فلا يرد تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فى من تبعه لانه اول

اول من سن ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل اذ بهذا لايخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعة اعنى الاستاد ابى اسحق الاسفرائنى اسكنهما الله فراديس الجنان قال * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية * اى اللغة العربية * وخاض فيها الاسلاميون * قال صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل واللهو فى تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتاخرين فى ضمير ادرجوا فيه مسامحة والاستخدام ولما جعل المتاخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله * معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات * ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى الكلام وخالفه السيد سند شريف الائمة فى ذلك وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرحا فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق بتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم ممنوعون عنها ولذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لابد جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا محذور فيه وقوله * هذا هو كلام المتاخرين * يتجه عليه انه لايتعين بما ذكره كلام المتاخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن ان يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا تشغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما يطمح نظره الى الفرق بين الكلامين وبهذا القدر يكفى قال * وبالجملة هو اشرف العلوم * اى ما يطلق عليه الكلام ففى الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة لانه اما بشرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل اقوم من بهاتيه

وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تلقاه العقول بالقبول وربما تكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة فارجع فطنتك الكاملة هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما فى كلام القدماء الذى موضوعه ذات الله تع وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة السمعية قال* وما نقل عن السلف الخ* وهذا تأويل قول ابى يوسف رحمه الله انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة بانه يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة و قولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف فى بعض النسخ والقاصد الافساد فى عقائد المسلمين وفى بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان او الكسر بالنصف ذكره القاموس قال* ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع* الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدث وباحواله وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته صفاته فى الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها فى الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات وكلمة من ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيؤل الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله* ثم منها الى السمعيات* ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله* وتحقق العلم بها

لان

لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذى هو فعل المؤلف فى العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما نشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه اراد جنس ما نشاهد هذا ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع فى مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قال اهل الحق اهل الكلام واليه واهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثانى للبواقى والمعنى الثانى للحق انسب بقوله قال والثالث بالعلم الذى فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما فى الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله* خلافا للسوفسطائية* اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله* فيما بعد* والالهام ليس من اسباب معرفة الشئ عند اهل الحق* فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالحبال ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية باهل الحق لانهم مثبتو الحق تع دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثانى باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعى العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط قال وهو الحكم المطابق للواقع* من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقته للواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله* واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال* الظاهر فيه على القول وقوله باعتبار الاشتمال على الحكم يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة وبالحيثية قال* واما

الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة * يعنى دائرة الحق اوسع تحيط بما لا يحيط
به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف اهل
الحق كل مذهب ممكن قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب
الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع
اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف
الواقع بشئ منهما على ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته
للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم
مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم
بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع ووصف الاعتقاد
بمطابقته الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصف
بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا
لان يعتبر الحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع
ويجعل اصلا للواقع فى الحق مبالغة ليس فى الصدق فى هذا الفرق ايضا
ظهر وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة * لم يقل الاشياء
ثابتة لانه لا ينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت للحقايق بان الشئ فى حد
ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية * قال حقيقة الشئ وماهية ما به
الشئ هو هو * جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على
ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما
اقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب
التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود بهذا قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند
الاطلاق وحمل قوله * وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله
حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف
لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف
حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعنى

مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هى لكان اقل اعلالا
وبعد فى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير و
اظن انه منسوب الى لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى
اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ
كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ والمراد بقوله ما به الشئ
هو هو ما به الشئ هو الشئ بمعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ ولا
يثبت باثباته للشئ الانفه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ
واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان لا يكون الانسان
الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك
يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر
فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف وبحوث عن تكلفات ارتكبت
فى مقام الدفع الا تصلفات ومن ان احد الضميرين زائد ويكفى ما به الشئ هو
اى ما به الشئ الشئ لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه ما به
الشئ ليس الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بجاعل
الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء
الدالة على السببية تقتضى الاثنينية وقد يقال هو هو علم فى الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد
المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشئ وليس بشئ فان هو هو علم فى اتحادهما
ولا يرتبط به الشئ بل يكون زائدا قال كالحيوان الناطق للانسان * فيه انه يمكن
تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل
انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل
بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل
الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية
ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا
ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لا يخفى

على من سلك مباحث المقول فى جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق * يحصل مغايرة تصح معها النسبة الى الانسان قال * بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بماهيته وعلى الثانى يعم كل ما ليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتية بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتية ولازمه البين كذلك وقوله * فانه من العوارض * اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وح يحتاج الى تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشئ بدونها ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشئ مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطارى لانه غاية ما قيل انه يكفى فى اللزوم استلزام الاخطار تصور الشئ ولا يلزم ان يكون لازم الشئ بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتى لان غاية الامر ان يقال يكفى فى اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام فى زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما فى المتضائفين فمما لم يقل به احد * قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه اه * اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية فى المشهور هو التشخص وهو المركب من التشخص ففى العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدرى اى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص والمشهور انه نفس

الشخص المركب من التشخص قال * والشئ عندنا الخ * يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفى الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والافعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة فى العدم عندهم فقوله قال اهل الحق اريد باهل السنة والجماعة لا بجميع مخالفى السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله * حقايق الاشياء ثابتة * كون الموجودات المتحققة فى الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل ولم يقل الشئ والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود فى نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود فى نفسه وقوله * معناها بديهى التصور * رد صريحا على من قال معناها نظرى وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهى التصور نظرى اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل فى البديهيات * قال فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا * هذا متفرع على تفسير للحقيقة والشئ والثبوت فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله * وقد يقال الخ * قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف فى وجود الكلى اذ لا يخص المخالفة فيه السوفسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا فان قلت يكفى فى كون الحكم مفيد كونه ردا على المنكر واى افادة اقوى مما هى مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار ولم يعتبر انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة فى نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه

بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد
اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع
فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور
كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع
للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت الاشياء تابع
للاعتقاد * قال قلنا المراد ان ما يعتقد * حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف
بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة
هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب
الاعتقاد وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عن ما نعتقده حقايق الاشيا
فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء
في المرائي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا
بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل واما قوله * وتسميه بالاسماء فلا مدخل
له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة
الى جواب اخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هي
ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود الى غير ذلك ولا خفاء في
افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من
المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب
على الاول بان الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو
قوله * والعلم بها متحقق * واما اجوبتنا الثلثة التي اجبنا لك بها فمما يستغني
عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على اول
جوابيه فلا تغفل عن اللالي التي تنتشر من الغواص المكثار لحل الدرر من اعماق
البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن
الانكسار فعليك الجمع بان تنظر بحده البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من
كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قال * وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج
الى البيان * اي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا اقوى من حاجته

الى الدليل بجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم
في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب
نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول
والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا ومما احتاج الى البيان واجب
الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر
وجه قوله * ليس مثل قولك الثابت ثابت * لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان
في مادة من المواد وانما قال * ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى
نفيا للتأويل المشتهر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري
الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ
يكون معناه ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى
وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض
زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة
المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم
في اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشي ههنا خيالات واوهام قاد بها من تبعه
في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له اعتصام من الله لا زال معه بالاختصاص
قال * وتحقيق ذلك * اي تحقيق السؤال والجواب * ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة * فحقايق الاشياء له اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة
في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ
السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار
يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء
اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض
قال * والعلم بها متحقق الخ * دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى
العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم
حقيقة من الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال
حقايق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادها بها ردا

على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لاينكرون تصورها اذ لايمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولايذهب عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتانيث ما اضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل مثله مايمكن ان يقال ان التانيث بتانيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت اولانها راجعة الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتاويله بهذه القضية قال* للقطع بان لاعلم بجميع الحقايق* يعني المتبادر من العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لايستدعي تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا واما بان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التاويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبق من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل و الشارح اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه ان اريد نفي العلم بجميع الحقايق العلم بها تفصيلا فمسلم ولايضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لاينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت الكل ايض غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح* والمراد الجنس* يعني ان المراد الجنس لامحالة اذ ثبوت الجميع كما لاعلم بها وقوله* ردا على القائلين* علة مصححة لارادة الجنس لاموجبة اذ الرد لايوجب اراد الجنس دون الجمع ولايذهب عليك انه لايصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لاخلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولايرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان ليتمكن التوسل بذلك الى معرفة ماهو

المقصود الاهم لانه لاتنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لايفيد ثبوت مايشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت مايشاهد ومما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس مايشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لابجنسه فتامل يقال في القطع بانه لاعلم بجميع الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وذلك غير خفي على الخفي بتفسيره هذا وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق ولو كان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير لبس قال* ولابعد ثبوتها* ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لاالعلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لايتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا في ثبوت الحقايق لكان اخصر قال خلافا للسوفسطائية* اي للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما اشرنا اليه قال* فان منهم من ينكر حقايق الاشياء* وانكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتاتى مايقال لااختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله* حقايق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر اخر ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لاخر قال* ومنهم من ينكر ثبوتها* اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ماادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه

تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبها بعدمها
قال* وهم العندية* نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند
ابى حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القران وحدوثه بناء على تحقق *
الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل
لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان لا ثبوت لها الا فى
الاعتقاد قال* ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ وبلا ثبوته* يستفاد منه انكار العلم
بثبوت شئ وبلا ثبوته دون انكار العلم بلا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك
لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من
الموجود وقوله* ويزعم انه شاك* مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون
عن انفسهم الشك فى كل شئ اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان
انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول
العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية
قلت لان منشاء انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود
معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شئ منهما بل الشك الا ان يقال يفيد
الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته
يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون
السكر مرا فى فم الصفراوى لا يوجب كونه مرا فى الواقع بعد اعتقاده ويمكن
ان يقال الشاك افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد والى طريق الحق
فلذا جعلوا امثلهم وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق اسمائهم و
منشاء مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون فى العالم عقلاء
ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه قال* لنا تحقيقا
اى لنا فى اثبات دعوانا لا فى رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه
بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغى تقديمه على هذا الكلام على ان لا بأس فى
المعارضة قبل سماع دليل الخصم قال* انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان* دفع شبهة اللاادرية بر ظاهر اما دفع شبهة

العنادية والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان
يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء فى نفس
الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او بالبيان يوجب ثبوته لان الجزم
المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن فى صحته فى البيان خفاء
الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة
العقل ايضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل فى العيان لانه ظاهر فى الحس
قال* والزاما فائدة* الدليل الالزامى مع انه لا مناظرة معهم كما يجى حفظ
الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام
منهم محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامى
لا ينافى ما سيجى ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال فى دفع التنافى
ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامى
وان ذكره فى الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل الثانى
ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول
فى ان الاول بمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس بجعله خارجا عن
البرهان كما هو المتبادر قال* ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت* اى ان لم يتحقق
نفى جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء فقد ثبت اى جنس الاشياء
اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق
فلا يتجه ان ضمير يثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها
اذ انتفاء تحقق نفى المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم
تحقق الثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك يلزم
تحقق الشئ بناء على ان نفى تحقق النفى حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم
وانه كما ان تحقق النفى يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم
بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفى جميع الاشياء يستلزم
ان لا يتحقق شئ وان يتحقق النفى وهو شئ واذا بطل تحقق النفى فقد ثبت

معنيه الشئ قال* ولا يخفى انه انما يتم على العنادية* هذا يخالف ما ذكره
في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية
تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت
الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من
الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ
الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم قال* قالوا
الضروريات منها حسيات* المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء
باستدلالهم لانهم امثل السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى
او نقول هذا دليل اللاادرية فلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الاخرين
بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء
ثبوتا تابعا للاعتقاد مما ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض لمن يدعي
ثبوت الشئ في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال
هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة و
وجوه فسادها يعيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا
لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ
للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل
ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع قال* والحس قد يغلط* الغلط
محركة ان يعيى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلطا كيعلم والغلط بالطاء
في الحساب وغيره او هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس
ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على زعم الناس وكذا تعليل
الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل
مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط
مكثورا لان اكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشئ وكون رؤية الاحول الواحد
اثنين ووجدان الصفراوي للحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لان لهما
ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي والبديهي والضروري والنظري

والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس
فقد كان في غاية ضيق العطن ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العطن ولم
يتعرض من مبادي النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما اظهرها
فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد
بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله
اثنين مصدر اي يرى رؤية اثنين وكذا مرا اي يجد الحلو وجدان مر ويصيبه
اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين
قال* وقد يقع فيها اختلافات* واحد المخالفين غالط فلا امان فيه
ويعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة* فيكون في معرض الغلط لاحتمال
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من ان
الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله* والاختلاف في البديهي
لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة* ويحتمل ان يفسر الاختلاف
باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند
احد خفي عند اخر او نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز ان يكون مدعي البداهة
فيه مخطئا قال* قلنا غلط الحس في البعض* لما كان دليل السوفسطائية
الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه
الزامهم واثبات المطلوب عليهم واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق
وسيع قال* لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض* وليس سبب عام*
للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة
العسل قال* وكثرة الاختلاف لعنسا والانظار لا تنافي حقية بعض النظريات
* فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع
عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم
والمستغنى عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر
العقل او بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين قال
* والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم* فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد

لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ثمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم يسير بشيء لانهم لا يعرفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال الحكم جزمتم بنفي للحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة للحقايق فيثبت بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم ايض ليس الا خيالا ووهما وقوله * لانهم لا يعرفون * اي لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والافهم يعرفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعرفون بالشك ايض بل يقولون انا شاكون في انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد قال * بل الطريق تعذيبهم بالنار * لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هي عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون تسميتهم الى سوفسطا لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور قال * فيلسوفا اي محب الحكمة * الاوجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله قال * واسباب العلم * لما اثبت العلم بالحقايق رد على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم قال * وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به * لم يكتف بقوله يتجلى بها لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات

الجم داخلة فيه وليس بعلم فاخرجه بقوله لمن قامت هي به لا اختصاص لمن بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله * للحي * ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتامل والمتبادر من الباء السبب المفضي فيخرج الحيوة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرف عن الحقيقي قوله * صفة * واكتفى في بيان التجلي بالانضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه اخرا على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايض لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من المذكور لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفي وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تامل قال * بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض * اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله * وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقايض لها * اشارة الى مرجح اخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ما قيل

فى الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض
بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج
الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال
النقيض حالا ومالا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر فى دليله ضعف فيحتمل
المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز
لمحلها ليخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها بل لمن *
لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه
يقتضى ان لا يكون النفى والاثبات علما بل ما توجبها وكذا التصور وانه يحتاج
اسناد قوله * لا يحتمل * الى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز
نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال
عدمها اذ لا شبهة فى امكانه ويحتاج دفعه الى دقة قال * بخلاف علم الخالق *
جعل قوله للخلق قيد العلم وذلك ان تجعله قيدا للاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة
للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس افضل
وان الاهم بيان اسباب علم البشر وقوله * فانه لذاته لا لسبب من الاسباب
قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح
اطلاق السبب على ذاته تع كما وقع فى عبارته فيما بعد * ان السبب المؤثر فى
العلوم كلها هو الله تع * وفيه نظر وذلك ان تجعل اللام فى قوله لذاته صلة
الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا
يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله * للخلق ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب
لعلمه تع لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تع حتى ينتقض حصر
السبب فى الثلثة به نعم فى كونه علمه تع لذاته من غير مدخلية غير ذاته تامل
لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا ان يقال انهما ليسا
سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل شرطى تعلق علمه بهما تامل فانه دقيق
جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته
انه كاف فيه من غير مدخلية ما لا يستند الى ذاته لا ينفى كونه لا لسبب من

الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفى قوله فانه لذاته رد على من قال
انه عين ذاته وان ثبوت الحواس الخ حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه
سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعى ولك ان تستدل لثبوتها
للملك بما فى صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم من اكل
من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه
الانسان قال * الحواس السليمة * بخلاف المأوفة فانها لا وثوق عليها فلا
تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفى
التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال *
السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا فى الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد
بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقينى على ما زعم الشارح والا لم
تنحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين
لغير اليقينى لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقينى واخراج ما يفيد غيره بتقييد
الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب
للمقام لا يقال الامر والنهى ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع
يفيدان الوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما
من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهى يستلزم الحكم بانه ممتنع
بقى ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم
وانما جمع الحواس وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس
والخبر الصادق نوعان قال * ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج
اى من جنس الخارج من العالم * فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك
فالحواس والا فالعقل * المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين *
فالقوى المودعة فى اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزئه فهى
خارجة عنه ومع ذلك مما هو وصف لاجزاء الشئ لا يسمى آلة وان كان الجوهر

المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس
للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوة
الشيء لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير
بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه
وبالجملة قوله * والا فالعقل * يفيد ان العقل اله ليس غير المدرك فينبغي ان
يترك وصف الالة بغير المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك
الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يجعل السابق تجوزا فتامل ولعله
استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة
المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا يكون صفة فيه قال * فان قلت السبب
المؤثر في العلوم كلها هو الله تع * الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها
هو الله تع لان اطلاق السبب المؤثر عليه تع يحتاج الى توقيف وقوله *
من غير تاثير للحاسة * الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تع اذ لا سبب سوى
الله تع ولا توقف لتاثيره تع في شيء على شيء وقوله * والسبب الظاهر
كالنار للاحراق هو العقل لا غير * فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس
كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب
ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيدا
له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا
اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله * قلنا هذا
على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد * انا نختار شقا رابعا اذ محصل
السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق
وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم
الذي امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع
عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه وقوله
يشمل * الظاهر فيه وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق
في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان اريد كذا وان اريد كذا وان اريد السبب

السبب المفضي في الجملة يشمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
* رفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل
ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع
الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على
السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه السلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق
الاشياء يبني سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو امن عن الخطاء من البديهيات
لا يؤمن عليه ارادوا ان يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا
بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرايع والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم
ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها
بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها
ما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك ان تقول الجميع مستفادة
من الشرع ويتايد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال
الوثوق عليها والحق ان يطوي الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف
والتزلزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تع العلم عقيب استعمالها عادة
ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه
خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد
استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقاماته متفاوتة
ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها
بملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله تع يخلق العلوم عقيب
هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض *
سببية استعمال الحواس الخمسة ايضا واما التجربة فليست الا تكرار الحس
* قال والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة * المراد بالحواس الحواس مطلقا
لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود فاعل ثلاثي يشتق منه
الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدرك ماخوذ منها فعال على خلاف القياس

فكذا اللمسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس ام هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن في القاموس حسيت الشيء واحسسته ابصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهري من جعله الحاسس من الاحساس كما هو دابه كانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتامل قال * خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها * يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا اخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت بست ضرورية بل وجود ما لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان يقول المراد الوجود الرابطي اي وجودها لمن قامت به قال * واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها * فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون في كتبهم وقد اوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان اخبار الشرع كثرت في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي واجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي قال * السمع * الابتداء بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان حيثية السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالراس

على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس والصماخ حرق الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تامل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تعبير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ لما اودعت الشامة اودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تمييز لها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل قال تتلاقيان ثم تفترقان * فيه اشارة الى انهما لا تتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تتلاقيان ثم تفترقان تتقاطعان فتنفذان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى مرئي لانه موجود على ما يجيء في بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها * قال وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ * لا يصدق على

لامسةِ عضوٍ عضوٍ بل جزءٍ جزءٍ من كل عضوٍ مع ان لكل لامسةً ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة سائر الاعضاء واوقع فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكُلْيَة والرِئة والكبد والطحال والعظم وقوله عند التماس والاتصال به * يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بمجاورة النار * قال وضعت بحلم * اي عُينت اوديت * قال لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى * اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز * قال والحق الجواز * ولذا قال المصنف * وبكل حاسة منها توقف * ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف * قال فان قيل اليست الذائقة * الظاهر ان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسةٍ باخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل ان يكون دليلا اخر على حقية الجواز اورد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف في الجواز اُورِدَ ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا * قال والخبر الصادق اي المطابق للواقع * الاولى تفسير الصادق في اول مقام ذكر. وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجيه النقض بالاخبار الواجبة الصدق او الكذب والاشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدورية عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب

الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ او ثبوت شئ عند شئ او انفصال شئ عن شئ فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج الذهن وكذا المراد بان يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا يطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الش * فيكون صادقا وقوله * فيكون كاذبا * بل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام او اعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات بانه ليس لنسبتها خارج يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع ايضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلثة خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق احدها دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتامل قال وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة * قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار اي الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له او انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ما هو به وحمل الشئ على النسبة اي الاخبار

عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ
لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه
هذا كلامه وبازئه كلام الشريف في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله *
اي الاعلام بنسبة تامة * وما ذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة
تفصيل معنى الحكم اي ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وقوله فمن ههنا
يريد به انه من [illegible] معنى الصدق يتفاوت بيان الكذب فلا حاجة الى جعل خبر
الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق
خبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين قال * على نوعين *
اي الخبر الصادق الذي هو من اسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين قال *
سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي * لانه لا [illegible] ان
يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبني
على غالب ما يقع مما لا يعنيك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن
بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله
على التعاقب لم يتجه شئ في القاموس التواتر التتابع او مع فترات قال * وهو الخبر
الثابت على السنة قوم * كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك
مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال
وقد تاكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة وقوله * لا
يتصور تواطئهم على الكذب * فدافاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور
تواطئهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به
وهذا المصداق احسن مما صرح به ما ذكره الشارح الا انه لا يتجه عليه ما يتجه على ما
ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان
دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد اشار الشارح
الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق بكل شئ
وكانه وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة
التصور الذي لا يخرج عنها شئ وقد زاد في الطوالع قيدين احدهما ان يكون

الخبر عن محسوس وثانيهما ان لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان لكيف
والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر
في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم
لا يتصور تواطئهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر ولا بد لاخراجه من
تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يتعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت
على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب
على السنة قوم ينافي كونهم بحيث لا يتصور التواطؤ على الكذب واعجب منه ما اجيب
به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر
كاذب لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين والتوقف
العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشئ ما يصدقه وكون وقوع العلم
مصداق الخبر المتواتر ان ذلك لوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا
وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة
في ان العلم واقع به ولا يخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو
مع العلم بانه ليس لموجب علم اخر ويمكن دفعه بان المراد ان مصداقه وقوع
العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة قال * وهو بالضرورة * يعني انه افاد العلم
بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر امرا موجبا للعلم الضروري كما
يفيده بترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا
خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما
استدل الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل للصبي لا يهتدي بطريق الكسب
ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك مم ولا يذهب
عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين الاستدلال
على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا * والملوك الخالية * بمعنى الملوك
الماضية على ما في الصحاح * والبلدان النائية * مع كونه اقرب الى الازمنة
لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفي في
التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك

في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالتقييد بل على انه يلزم استعمال اداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان و ظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت فان قلت ما فائدة قوله * في الازمنة الماضية * بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضيين في جميع الازمنة الماضية ولك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون امثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود و به يندفع بعض بعد العطف على الاقرب و قوله * فههنا امران * يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فلستدلالي وقوله * وانه ليس الا بالاخبار * عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله خبر النصارى * لا ينافي ما في التلويح واما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع ابائه عطف اليهود شنيع جدا والمراد بخبر اليهود بتابيد دين موسى خبرهم بانه قال موسى بتابيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والا فتابيد دين موسى ليس حسيا حتى يجري فيه التواتر وقوله * فتواتره مم * لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين للقتل والسامعين للتابيد على انه شاع الكذب فيهما منهم الى ان ضيعوا الكتاب السماوي بالتحريف قال * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين * هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفي في دفعه بل يشتغل بحله لتنزاح عن الفهم ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وسائس الوهم الى السر فلهذا اورده ودفعه فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم اولا وبانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع والجملة طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن

حيث انه يثبت بقوله وذلك لانه يحصل للمستدل الخ

ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز ان ينتهي اجتماع افراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد هو الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد وبعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر من غير ان يكون رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليفد الاحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله * وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد * سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ويمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان نشتمل جواب الشبهة على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله * كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيلي قال * كالسمنية * اي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسول وذكر في المواقف المنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر روايته لا يفيد العلم بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت

فيه انه يلزم تحصيل الحاصل

في تحقق الخبر نسخه

ان يشتمل نسخه

في القصد [illegible] الاول

بعثة الرسول نسخه

فی الالف والعادة مما ذکره الطوالع وقال الاصفهانی الاولی فی الجواب بالتفاوت
فی تصورات الاطراف ولما لم یکن رجحان الثانی ظاهرا ستوی الشارح بینهما وتفاوت
تصورات الاطراف کما یمکن ان یکون بالوضوح والخفاء وهو الذی ذکره الاصفهانی
یمکن ان یکون بحسب المناسبة بالحکم وعدمه وکلام الشارح یعمهما والتفاوت فی
الالف یمکن ان یکون بوجود الالف وعدمه وان یکون بتفاوت مراتب
الالف قال * والثانی خبر الرسول ای الخبر فی الامر الدینی ولذا قال علیه السلام
انتم اعلم بامر دنیاکم وخالفه ذوالیدین حیث قال فی جواب قول ذی الیدین
اقصرت الصلوة ام نسیت کل ذلک لم یکن قائلا بعض ذلک قد کان و
صدقه صلی الله علیه وسلم واصلح صلوته وادی ما ترکه منها سهوا وفی قول الشارح
* فیما بعد کان صادقا فیما اتی به من الاحکام * تنبیه علی هذا القید وقوله *
ای الثابت رسالته * اشارة الی ان المعجزة ودلیل النبوة لا زائد علی الدلیل کما
یقتضیه التأیید وقوله المؤید اما اسم فاعل او مفعول ولک ان تجعل المؤید *
اسم مفعول صفة للخبر احترازا عن الخبر لا فی امر الدین فانه غیر مؤید بالمعجزة وجعله صفة
للرسول کما جعله الشارح یخرجه عن کونه مفیدا وتعریف الرسول اما تعریف الرسول
من الانسان لانه المقصود بالبیان او الرسول مختص فی لسان الشرع بالانسان
والاطلاقات الواقعة علی الملک فی القرآن وغیره اطلاق لغوی الانسان جنس
لمفهوم الرسول وان کان نوعا حقیقیا لانه اعم مما اعتبرت لمفهوم فظن انه تعریف
بالنوع ظن سوء یفضی الی تخصیص الحکم بان النوع غیر کاسب ما سوی الماهیات
الحقیقیة وتعریف الرسول بما یصدق علی کل نبی یجعل الرسول والنبی متساویین
لینحصر الخبر الصادق فی القسمین ویستغنی عن تکلف ان المراد ان الخبر الصادق
بالنسبة الی هذه الامة منحصر فی القسمین لان نبینا رسول علی ان تغییر الکتاب
العلم للخلق باسبابه للملک والجن والانس یأبی عن هذا التخصیص لکن فی تفسیر
القاضی ان الرسول من بعثه الله بشریعة مجددة یدعوا الناس الیها والنبی یعمه
ومن بعثه لتقریر شرع من قبله کانبیاء بنی اسرائیل الذین کانوا بین موسی و
عیسی علیهما السلام ولذلک شبه النبی صلی الله علیه وسلم علماء امته

بهم فالنبی اعم من الرسول ویدل علیه انه علیه الصلوة والسلام سئل عن الانبیاء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقیل فکم الرسول منهم فقال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفیرا وقیل الرسول من جمع الی المعجزة کتابا منزلا علیه والنبی
غیر الرسول من لا کتاب له وقیل الرسول من یأتیه الملک بالوحی والنبی یقال
له ولمن یوحی الیه فی المنام هذا کلامه واورد علی اشتراط الشریعة المجددة بان
اسمعیل علیه السلام من الرسول ولیس له شرع مجدد کما صرح به القاضی و
علی اشتراط الکتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الکتب الا واحدا فان الکتب
مائة واربعة ویرد علی التمییز بالکتاب ان داود له کتاب ولیس برسول
حتی فسر الکتاب بما للاحکام واخرج الزبور عنه ویمکن ان یدفع زیادة عدد
الرسول علی الکتب بانه یحتمل شرکة رسل فی کتاب الا یری ان هارون کان
شریکا لموسی فی رسالته ولهما کتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تکرار
نزول بعض الکتب کالفاتحة ویمکن دفع ورود اسمعیل علیه السلام علی
التفسیر بمن له شرع مجدد بمثل ذلک بان یقال یحتمل ان یکون لشریعة ابراهیم
عوم شریعة له بطریق وحی مجدد الیه واورد علی تعریف الرسول والنبی علی ما عرفه
الشارح به خروج من یدعو الی شریعة من قبله فانه لیس لتبلیغ الاحکام بل لتقریر
حکم بعث غیره لتبلیغه لان الحکم قد بلغه غیره فلا یأتی منه التبلیغ واجیب
بان التبلیغ منه الی قوم آخرین غیر ممتنع اقول یمکن جعل ما ذکره الشارح تعریفا
للرسول بالمعنی الاخص بان یقال الرسول انسان بعثه الله تعالی الی الخلق لمجرد *
تبلیغ الاحکام کما هو المتبادر ومن بعث لتقریر شرع من قبله لم یبعث
لمجرد تبلیغ الحکم بل لتبلیغه الی من لم یبلغه وتقریره لمن بلغه قال * والمعجزة
امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعی انه رسول الله * قد اختصر عباراتهم
المشهورة اعنی فعل خارق للعادة او ما ینوب منابه من الترک بقوله امر
فوضع الامر الشامل للفعل والترک موضع الفعل وما ینوب منابه فان تغییر
الغیر کما یکون باقدار مدعی الرسالة علی فعل خارق للعادة یکون بعدم خلق
القدرة فیمن یعارضه لان یأتی بمقدور کان یقول المدعی معجزتی انی اصنع

يدى على رأسى ولا تمكنني من ذلك وقوله * خارق للعادة * احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله * قصد به اظهار صدق * الاولى ان يقول اريد به لان المريد هو الله تع وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تامل واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض واجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملايم ح ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولى حدثت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد اراد الله به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه واورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تع لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تع تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل ترتب الاثار على الاسباب كلما باشرها احد ترتب عليهما اذ تخلق الله تع اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله * من ادعى النبوة * عمن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهى ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة قال * اى بالنظر فى الدليل * الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا انه فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص او على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف

دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته حينئذ ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تع العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثانى يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما فى المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو ح قوله * بمطلوب خبرى * الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله * ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم * بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبرى يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه * يقتضى ان يكون الدليل المقدمتين تامهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر فى احواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس فى حال العالم بل فى حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هى جزء المرتب الذى وجد صاحب الحدس وانتقل منه الى مط خبرى دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مط خبرى لان قيد التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتامل قال * وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر * اسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار انسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظى لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام فى الواقع لا فى العلم اذ لا استلزام فيه فى غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان

يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف
اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة
وبك حينئذ ان تريد بالقول الآخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول
الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول
ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله
* وقيل * لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل
بل تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال
هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على
ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بانه حذف منه ما يذكر
في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان
وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في تذكير
ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزام هو امر وجداني
ونوقش بان المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة
هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس شيء
لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي امور متحققة
داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا آخر قال * واما قولهم
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر * المراد بالموصول هو الكاسب
لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت
او اليقينيان واورد عليه خروج ما عداما هو على طريقة الشكل الاول والقياس
الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
هذا لو اريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لتم ويكون اوفق بكون هذا
التعريف اوفق به قال * فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا
له في دعوى الرسالة اه * لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى
قوله واذا كان صادقا يفيد العلم بمضمونها قطعا * واذا كان معلوم الصدق

او صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به ما لم يعلم فيجب ان يؤول قوله * كان صادقا
في ما اتى به من الاحكام * ايضا بذلك بتكرار الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام
التبليغية كما يشعر به قوله * اتى به * وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا
ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل
دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون
كاذبا وذلك لما مر من امر ذي اليدين وقوله انتم اعلم بامور دنياكم فيجب تخصيص
ما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر
ان خبر الرسول في افادته العلم ليس ما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا
قياساتها معها فتأمل قال * والعلم الثابت به * اي بخبر الرسول صلى الله عليه
وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله
به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم
مطلقا كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره
صلى الله عليه وسلم استدلاليا لئلا يعتري الشك في كون خبره من اسباب العلم
وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري
ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق
من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات
بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المص بيان قربه من
الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة
النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال
العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه
الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام
المصنف على هذا الاقرب وقوله * فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
* لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد
الجازم الثابت لكمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم
ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله * والعلم الثابت به ايضا هي العلم

الثابت * علم بمعنى اخص مماسبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر * وهو موجب للعلم الضروري * ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام قال * في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك * فسر التيقن بما يلائمه والثبات بما يلائمه و لم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغني ولا يسمن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان في قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم قال * والا * اي ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا * لكان جهلا * بانتفاء المطابقة * او ظنا * بانتفاء الجزم * او تقليدا * بانتفاء الثبات فالمقصود بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انهما لا نم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الش في شرح التلخيص قال * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط * لا يخفى ان ما ذكره من الاسولة والاجوبة لا دخل فيهما بقوله * والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات * وانما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول

مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر او المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق ؟ وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر تحريرها بعيد هذا فان قلت ما وجه قوله * او بغير ذلك ان امكن * ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني قلت كانه اراد بما سمع من فيه ما سمع من فيه وما في حكمه وتوقف في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراد حديث متواتر اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار نراه مثالا لذلك قال * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم آه * منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء او اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطئهم على الكذب اذ مسارعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من اسباب العلم فح لا بد من تخصيص الاسباب ايضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم

الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين
وقوله * مع قطع النظر عن القرائن * تفسير لقوله * بمجرد كونه خبرا * والا
فخبر الرسول ايض لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا يتناول
الدليل وضعا وارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى قوله بمجرد
كونه خبرا * اذ في تحقق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على
عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع
الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر
يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما
الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل
حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية
عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزم
قرينة الا نادرا بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايض لا يفيد اليقين مع قطع
النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا اشتغلوا
عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون
مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما
به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من
جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت المتواتر او المحسوس ويمكن ان
يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمنع
الحكم عليه بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما ايض
استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه يوجب
العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان
كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة
الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جميع بحكم العقل
بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري وبما قد اجيب به من انه

لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة نعم ولا يفصل
به بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع
ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع
لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى
الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الش لانا نقول دفع
الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره الشر لا يمكن ذلك
لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بان الشر
دفع ما علم من القول القائل ويمكن ان يدفع ايض بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة
الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في
ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة متواترا * قال واما العقل * عدل لقوله *
فالحواس * ولقوله والخبر الصادق * وهما وان خليا عن حرف التفصيل
الا ان وقوعهما في مقام التفصيل ترتبهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد ان يقال
اما لمجرد التاكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سببا
مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر
كما مر * قال وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات * فمن جعل
العقل قوة للادراك ينافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب
بان وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف او لا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهر
ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل قوة مغايرة للنفس
بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايض ان العقل لو كان موجبا للاستعداد
لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما
والعقل لا ينفك عن استعداد ما ما دام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد
التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة
بها يتمكن من ادراك الحقايق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة

الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لايتنا ولهما ولايتنا ول الظن
على ما زعم الشس ولاينتقض بالحواس لانها ليس قوة توجب لاستعداد العلوم
والادراكات مطلقا بل قوة توجب لاستعداد الاحساسات او المراد قوة
لا لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله
تستعد والاستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا الاستعداد للعلم بدون
العقل * قال وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات * يعني ان مآل التعريفين واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان
العقل اطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها
يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الا
ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان مختلفان لاختلاف
المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر فطري
يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جري عادة الشرع و
يتجه انه ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله * عند
سلامة الالات * ولا الاختصاص للضروريات بمتابعتها وان اريد العلم
بالفعل لايكفي شرط سلامة الالات كما لايخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع
الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الالات قال * وقيل جوهر
يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة * قيل زيف
هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما
وفيه نظر لان المدرك لايسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب
به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل
جوهرا مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات
مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة وتعم التعريفات
والادلة والمحسوسات التي يتنزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة ادراك
الحواس لا ادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس قال * فهو
سبب للعلم ايضا صرح بذلك انه يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد

العقل

العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود
المخالفين وفيه انه لايرد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها
لانه لم يصرح بتمامك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر
يشعر بالعموم وهذا اجود ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اي العقل سبب
كقسمي الخبر لقوي الاشعار بل يمكن ان يدعى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم
لكن يتجه ان هذا الحكم ليس تصريحا مما علم ضمنا بل تاسيسا كيف ولم يعلم بقا
ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار
محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشي
من الخلاف واعلم ان انكار السمنية لايخص النظريات بل يعمها وما سوى
المحسوسات على ما في شرح المواقف فجعل العقل سببا في مقابلة الحس
يرد مذهبهم ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون
لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشس لانه لايرده الحكم بسببية العقل لانهم
لاينكرون سببيته ولك ان تجعل قوله * فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه
سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتامل * قال
بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء * اي تناقض نتايج الاراء جعل فيما
للاختلاف مبني على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة
على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض
الحكماء مع تاخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية *
لكونها مصادمة لكثير الاحكام البديهية اغنى عن الابطال من شبهتهم و
لك ان نقول جعل الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف
في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف
في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتايج
الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يقتضي كون احدى
النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة
الافادة وتكون متكفلة لدفعها لانا نقول لايلزم من الاعتراف بافادة

النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارف بنفي
حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا يتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تنافي
الاراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة
مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة عنه او تلبيه في
صورة الاستدلال لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم
فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فينفع المناظرة
معهم ويمنع مطلوبهم * قال على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل * شيئا في
ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا
زيادة من الشارح ماخذه ما ذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات
النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي
افادة النظر مطلقا ظ واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه
يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده
النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني
بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان انت اهلاله فانه ربما يكتفي بالاشارة
فيشرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من
اهل الحسارة * قال فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد * لا حاجة لهم
الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في
افادته اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين وقوله
* اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة * يرد عليه
ان افادة الالزام لا تنافي الفساد وفي نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب و
القول بعدم افادته نقول فان قلت القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد انتهى
اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة
والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجة كيف يصلح للالزام قلت ما
يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر
بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان يعترف بفساده بالفاسد

فيصلح للالزام فكن مهتزا السماع غاية اهتزام الكلام واحكامه بما لا تجده في ما بين الانام
* قال فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس
كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين * لا يخفى ان قوله كما في قولنا انه متعلق
بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعل قيدا للمنع
دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر
ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها
يستلزم الدور والقول بان الحق انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي
اثبات هذه النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل
جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه
وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب * قال قلنا الضروري قد يقع
فيه خلاف * لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي
انما يمتنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب
الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في
الضروري والنظري على تقدير اخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول
سواء كان فطريا او عارضيا والاستدلال بالاثار وشهادة الاخبار لا يثبت الا اثبات
التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري فان قلت الاستدلال به فرع
ثبوت افادة النظر قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال
باعتبار دلالة الاثار على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار
عاما والاستدلال بالاثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي
* قال والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر * يمكن الجواب
عنه بوجهين احدهما ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا
يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي
التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله *

لا يعبر عنه بالنظر * انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر * معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر * على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد اعتبارين اورجانبه على ان المحقق قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف فان قيل حاصل الشبهة انها تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا الا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المحقق بهما يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور واما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض او نقول محصل الشبهة ان المدعي مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمتنع العلم به * قال فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم * اشارة الى ان الدعوى كلية كما حققها الامدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى * قال وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب * لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا في دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير على الشكل الاول او الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة به *

فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه او الى ما ذكره في شرح المقاصد * قال وما يثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل * جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس * بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري * ولم يدخل فيه الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فانه كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج عن المقسم فمن قال الاولي من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعنى الاولي ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير الكسبي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي كما يوهمه بعض العبارات بقي ان الضروري والاكتسابي لا يختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بتعدد استيفاء الاقسام ويكون قوله * وما ثبت بالاستدلال * بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه ولا بد على توجيه الشارح ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكر الجزء الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار * قال كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه * الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول والشيء عبارة عن نفس الكل وحده على الجزء باقي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر منه او من الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به زيد لعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار او ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل

بالجسم على القول بتركبه من اجزا لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار
قال* فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ * فيه انه يتوقف
على تصور الشئ فكيف لا يتوقف على شئ الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام
عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام فى الجزء مع ان المذكور فى القضية جزؤه
وبعد فيه انه لابد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور
السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور
الافراد والاتصاف لا يقال لابد من ضمير فى المحمول ومن ملاحظته لانه امر اعتبره النحويون
وبمعزل عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لابد من تصور النسبة ايضا فمشهور
وتكلف الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض به ظهور قال* ومن زعم ان
جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء* يريد انه
قد يتورم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب
ولعله اراد والقائل ان الوهم يزاحم العقل فى هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان
قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل فى قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين
لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا واما ان منشأ
الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا تحقيق
انه يكفى عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما لانه لا يمكن تصور
احدهما بدون الآخر على ان حمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مستقيما والظاهر
انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله فى وقت ما فوضع كله
فى وقت ما موضع كله فى زمان عظم الجزء* قال كما اذا رأى نارا فعلم ان لها
دخانا* لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك
بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان و
كذا قوله* كما اذا رأى دخانا فعلم ان له نارا* على ما فى بعض النسخ والصحيح
نسخة فعلم ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان و
لا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى
لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذه لا تتصور مع رؤية الدخان

وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار
* قال وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل* يراد به جعل العقل
متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله* والنظر فى المقدمات* ليس
عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر فى الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء
وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد
مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهى لا تكون الا بالاختيار
يرشدك اليه قوله فيما بعد* وهو مباشرة الاسباب* والاظهر ان التقييد
بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته بما سبق بقى ان يقال اراد مباشرة الاسباب
فى الجملة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه
مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن
ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا
ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب فى الحسيات لا نعرف متى
حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل
اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهى بالانكار احق من الحواس الباطنة*
فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بان فى الحس امورا لا نعلم متى
حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى انه قال صاحب المواقف ان
النظرى يلازم الكسبى بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختيارى سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا
سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية فلما بقى بها طاقة
البشر والحس لا يكفى فى الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق
المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية* قال وقد يقال فى مقابلة
الاستدلالى* يعنى لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظرى
لا بخصوص الاستدلالى* قال فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
* يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف
حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبنى الاكتفاء*

أي ما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل

بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع * قال فظهر
ان لا تناقض في كلام صاحب البداية * قيل وجه التناقض انه جعل ما بنظر العقل
من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما بنظر
العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا والمستعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابي
ما بمباشرة النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول
وبعده ايضا انه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال
فنقول وجه التناقض تغيير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي احدهما سلب
الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح
من ان للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى
اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الا ان يراد بالاستدلال
الاستدلالي وبحوه تامل والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير تفكر * فلا يخرج
عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم * قال والالهام المفسر
بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض * وقد يراد من الخبر ليخرج الوسوسة
ويمكن ان يقال المستغنى عنه لان الالقاء من الله تع لانه المؤثر في كل شئ فقوله
بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله
بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى
الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق * قال حتى
يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة * فيه ان المحصور سبب العلم لعامة
الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان اريد نفي السببية مطلقا لا يصح اولا
لاشتباه فيها ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا مدعي
لعموم سببيته والاولى ان يراد نفي سببيته مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية
والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط ظاهري سوى العقل قال * الا انه
حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد * واكد هذا التنبيه بان زاد في
مفعوله الباء الذي يراد في مفعول العلم وفيه انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق
بالجهل وقد يخص بالثاني من ادركين تخلل بينهما جهل * قال الا ان تخصيص

الصحة بالذكر مما لا وجه له * يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا
للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى
انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فلمنبه بادراج الصحة على ان
نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة
المدرك وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء
بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا او بعض النبوة كانت بالرؤيا
وقوله * ويصلح للالزام على الغير * الاولى او يصلح لان احد التقييدين كاف
وكلمة قد في قوله * قد يحصل به العلم * للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام
في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصدقه
العلم وللغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا
خاصا يصلح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه
لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد
له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال وقوله * فكانه اراد بالعلم
ما لا يشملها * يعني كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف
العلم وانما قال * كان * لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب
بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله * والا فلا وجه
* يريد به فلا وجه بحسب الظ فلا ينافي قوله كان * قال فالعالم * تفريع على
ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا
للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه
بما سوى الله تع من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة
ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تع عنه وان كان كل شئ لا يصح في
مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير
الله تع الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص ولا يقال
لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تع لعدم دخوله

تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمله قوله * من الموجودات * على معنى من
اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف ح جنس من الموجودات
وفي ذكر ما سوى الله تع اطالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع
لا فائدة فيه واجيب عنه بانه زائد على التعريف لاشارة الى وجه التسمية والاحسن
ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها
الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة
ليس غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك
بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات
لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث و
ستطلع على ان في عبارته في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك
داعيا الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات
يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد ايض متعدد على
سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل
موجود والمصنف اراد هذا الفرد بقرينة قوله * بجميع اجزائه محدث * وانما
خص الارادة به ليستغني في الاستدلال عن ابطال التس ويثبت وجود الصانع
تع سواء كان التس باطلا اولا ويرد به على الحكيم قدم بعض العالم قال * فيقال
عالم الاجسام وعالم الاعراض * نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه
بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه اسما
لذوي العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا
المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله * عالم
الاعراض * ومن قال لو قال عالم الجواهر يشمل الجواهر الفردة ايض لكان اولى
لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا يظهر
فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله * فيخرج صفات الله تع * يعني به عند
الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله * من
الموجودات * اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج

الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك
بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة قال * من السموات
وما فيها والارض وما عليها * لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تع من جمع السموات
وافراد الارض وما فيها وما عليها [illegible] ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل
بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي
اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات في قوله وما فيها لان
في اما ان يكون بمعنى يختص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يختص المكان والجمع
بين المعنيين لا يصح قال * اي مخرج من العدم الى الوجود * للحدوث تفسيران *
احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود
مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم
حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان
معدوما فوجد اشارة الى ان المراد من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي اولا
فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود والى ان لا واسطة بين
الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم
تنبيه قال * وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن
صورة * يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية
والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن
حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا واما الصور
النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية
باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون
ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في
حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود
بتعاقب افراده الشخصية او يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد
لا امتناع ايض في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن
افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي

في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع ان ارضها لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة المركبات القديمة بالنوع لكون الشيء حال الى هذا واراد النوع الاضافي في هذا ففي انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعي انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية و كذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد و في ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يتعجب ما قيل انه اراد الشيء بالقدم انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا قال * لانه * اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين حالا قائما بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض حالا بعد بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا لترويج وليس المحقق وقوله * وكل منهما حادث * كبرى بقول المص * اذ هو اعيان واعراض * فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض و العين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله * ان قام بذاته فهو عين * يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لاختل في حصر العين المركب في الجسم وله تتمة سيأتي ويريد بقوله * ولم يتعرض له المصنف * انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله * اذ هو اعيان واعراض * الا ان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله * دون الدلائل * يفيد نفي القصر على الدلائل والمتعين نفي التعرض لها قال * فالاعيان ما اي ممكن * نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن

اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم ولك ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على راي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد المساواة الى الممكن او الحادث او جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات اجزائه و بعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان عين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع النقيضين قال * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ * المشهور التحيز بالذات حيزه الشيء الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون بحيث يشار اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين الكل بان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات الى دونه عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها قال * اي محله الذي يقومه * الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز واما قيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على راي الحكيم وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان قال * ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع * قد وقعت في ما بينهم ان معنى وجود العرض

فى كذا ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع و فسرت بان معناها عدم تمايز
الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية فى الاشارة الحسية
والش جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل
الفاء تشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته
لغيره هذا ونتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل امر اعتبارى قائم
بالغير عرضا و اما قوله * ولهذا يمتنع الانتقال عنه * ففيه ان امتناع الانتقال
لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقوم بالمحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل و اما ان لا يقوم
فلا يحتاج فى وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل قال * بخلاف وجود الجسم
فى الحيز * قال بعض المحققين فى شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين
بالجزء غير الحيز و ذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى و هو ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلا و اما الحيز فهو
الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
و اما عند جمهور الحكماء فهما واحد و هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح
الظاهر للمحوى قال * وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته * لم يقل معنى قيامه
بذاته كما قال فى تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك
شامل للواجب و الممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى القيام الواجب
بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته قال * ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به
ان المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او التركيب و يرد
الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا ان يراد بالمجرور
بالباء فى قوله * اختصاصه به * المحل المقوم للشئ و هو بعيد قال * وهو
اى ماله قيام بذاته من العالم * اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان و التذكير
نظرا الى انه مذكر فى المعنى والاشارة فيه الى توجيه اخر لكلمة ما فى تعريف الاعيان
سوى ما ذكره و هو جعله عبارة عن جزء من العالم و المراد بالجزء فى قوله * اما
مركب من جزئين * الجزء الذى لا يتجزى ويناقش فى قوله * وهو الجسم * بانه
يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما ان غير المركب يحتمل

المجرد فلا ينحصر فى الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل فى غير المركب كالجوهر
واعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه
بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز
القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف الى الجهات الثلث
فقال الجبائى لا بد لذلك التألف من ثمانية اجزاء و قال العلاف من ستة وقال
صاحب المواقف والحق انه يكفى اربعة اجزاء واما القائل بانه يكفى ثلثة اجزاء فلم
نعثر عليه قال * وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح * هذا انما يخالف
قول المواقف النزاع لفظى راجع الى اللغة لا انه فرق بين اللغة و الاصطلاح
لان مراده بالاصطلاح اللغة بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث
اللفظ متعلق باللغة و لا دخل له فى تحقيق المعانى التى هى من وظائف العلم
ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات
مختلفة لا تنافى بينهما بل النزاع بعد الاتفاق فى ان معنى الجسم فى اللغة واحد فى
ان هذا المعنى ما هو اهل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او
معنى يوجب الابعاد و بعد اتفاق جماعة فى انه يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد
من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء او يشترط
التقاطع كذلك و بعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من
ثمانية اجزاء اولا قال * بانه يقال لاحد الجسمين * يعنى المتساويين * اذا زيد
عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار
بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية * الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة فى
الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا
بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء و تحققها تحصل الجسمية بزيادة
جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية على ان فى اطلاق الاجسم
فى اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا فى نظر اللغة قال * و
الكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة * فيه انه لا فائدة فى قوله الذى هو اسم لا
صفة لانه ليس الجسم الا اسما و فى نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة

والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد
التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح قال * يعني
ان العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا * لا يخفى انه بعد ما
فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي وتوضيحه لا تفسير
آخر للجوهر الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير المبهم
المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير * او يقال حمل
قول المتن * وهو الجزء الذي لا يتجزى * على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية
والوهمية اسمان لامر واحد في التصانيف وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار
اليها بقوله * لا فعلا * المقصد في محله القسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة
النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشر
مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه
او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما لا بالقياس
الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما باعتبار
نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم البعض ان القسمة الوهمية
بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه
ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء واما
بمعنى التجويز كما قرره في تعريف الكلي والجزئي قال * لم يقل وهو الجوهر احترازا عن
ورود المنع * او تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع ههنا دون
قوله * وهو الجسم * مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين
او من مادي ومجرد ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من
العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله
* كالجوهر * ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال ايراده
في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوى الحصر والثبات
حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى

مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الاعيان والاعراض
اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز
ههنا قال * بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة * فيه
انه لا ابتناء في ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين
هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات قال * وعند الفلاسفة لا وجود
للجوهر الفرد * بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال بثبوت الهيولى والصورة
وفي قوله * واقوى ادلة الجزء * تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقوى الاستدلال
بالحركة ونضيق ساحة البيان ههنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالمستوي
غفل الشر عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه ترك الشر لان مطلق
الخط بين في الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن
اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا
بالتطويل وقد ترك الشر بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته باكثر من جزئين لكان
فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث
السطح وللقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم
ثبوت الجزء والجزء محال واورد ممنوع تمثيله منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان
السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمله قال *
والمشهور عند المشايخ وجهان * فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه
فاعرفه قال * لم يكن الخردلة اصغر من الجبل * ولزم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق قال * وذلك
انما يتصور في المتناهي * وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه يبطل
عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
نعم لو توقف في جريان التطبيق في امثالها لكان له وجه قال * والكل ضعيف *
فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا
ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان

المراد ابلغ قال * اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة * فان قلت انه كما لاحظ
فى الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية
الخط قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح
على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود
الجزء فلا توجيه لا يراد انه لا نقطة فى الكرة عند الحكيم ولا حاجة فى دفعه الى ان النقطة
تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على انه لا ينفع فى دفع انه لا نقطة فى الكرة عندهم
وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء اه رد للسند لا للمتكلمين على اثبات الجزء
بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من
محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر قال * وليس فيها اجتماع اجزاء * منع لكون
اجتماع اجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد فى ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق
المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين
آخرين قوله * لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تع عليه وفى
للعجز * قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت
القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور الله تع فلو ان يوجد
الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فى كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزية
لم يوجد الافتراقات الممكنة هف ولا يجاب بهذا التقرير بما ذكره الش هذا كيف
وامكان التجزى فرضا ووهما لا ينافى وجود الافتراقات الممكنة فى نفس الامر وبمكن
دفع الوجه الاول بانه لا نم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها
بل الكبير كبير لان اجزاء الغير المتناهية اعظم من الاجزاء الغير المتناهية للصغير الا ترى
ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية
عندهم بمعنى العقل لا يقف فى القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا لان جميع
الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء
بالفعل وقلتها ودفع الثانى بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء
منقسمة اذ لا يمكن تاليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات
الممكنة لم يكن الاقسام الا امورا قابلة للقسمة وما اورد على الوجه الثانى من انه

يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء
اخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنين لا محالة *
قال واما ادلة النفى ايضا فلا تخلو عن ضعف * فيه اشارة الى ان ادلة النفى
اقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفى انه لا يقدر العقل على تعقل ذى
حجم تركب من امور لا حجم لشئ منها ويتجه على قوله * ولهذا مال الامام الرازى
فى هذه المسئلة الى التوقف * ان ضعف الادلة الاثبات وعدم خلو ادلة
النفى عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ولك ان تقول
فى قوله مال تعريض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم قال * فان
قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * فيه لطافة من وجهين احدهما ما لا يخفى على من له ادنى
فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير
به عما فيه ضعف لطيف وفى قوله * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد * ودون قوله
* فيه نجاة * التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة
فى اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة
فمنع قدمها اهون من اثبات الجزء ونوقش فى ابتناء دوام حركة السموات والارض
على اصل هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها قال * ما لا يقوم بذاته بل بغيره
فيه خلل لان بل لايجاب ما نفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض
له فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه
التبعية فى التحيز للذات فتامل وقوله * او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت
* اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا
يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد
الغير بما يقومه لحمل التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال
معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعلقه بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون
المحل كما وقع فى تعريف التواتر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب بمعنى استحالة
تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية قال * قيل هو من
تمام التعريف احترازا عن صفات الله * نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول

بها بان قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وهو مفهوم محدث فلم يدخل الصفات
في التعريف حتى يخرج بقوله * ويحدث اه * واما لما يمكن ان يقال انه لم يدخل الصفات
في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز
والاعلى مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم او انه لا يصح التعريف ح على المذهبين
لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم
او انه يكفي لاخراج صفات الصانع ويحدث ولا حاجة الى قوله * في الاجسام والجواهر
او انه ح يكون الاستدلال على حدوث العرض ضايعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف
يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان العرض
المجرد يكون قديما وليس في الجسم والجوهر قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر
قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه
بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايض او بيان ان العرض لا يقوم بالعرض
او رد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لا في محل قال * كالالوان * قدمها اهتماما
بشانه لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم و
الروايح لتناسبها لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي
الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسائط من غير تركيب وان
يحصل بالتركيب ايض قال * والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون *
وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا الثاني وهو
ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى
جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو
الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما
خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه
الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايض متحيز
فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التس وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول
العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التس وقيام العرض

بالعرض ويرد ايض ان اجتماع الهواء بشيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن
ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلخله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل
من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض
حيزه قال * وانواعها خمسة * اي اصول انواعها بقرينة قوله * ويتركب منها انواع
لا تحصى * والعفوصة يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقبض يقبض ظاهره
فقط وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة * والتفاهة هو طعم اضعف
من حلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم
الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة قال * وانواعها كثيرة * وقال
الشارح في شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروايح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة او المخالفة
كرايحة طيبة او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك او الى ما يقارنها
كرايحة الحلاوة قال * والاظهر ان ما عدا الاكوان الاربعة لا يعرض الا الاجسام * اي
ما عدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا على ما هو مقتضى عموم
اللفظ فلا يعرض العرض ايض لما عداها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد ان الاعراض
المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع
بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان * قال فنقول الكل
حادث * اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والاول
مثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر
من السابق واللاحق * قال وبعضها بالدليل وهو طريان العدم * يمكن معرفة
ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة
ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل
بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من
افراده فبهذا الاعتبار ايض يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات يقوم به * قال والمستند
الى الموجب القديم قديم * ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل
المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم

فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثابتة
للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم
بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب
القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب
بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي
سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق
في سلسلة لا يجتمع اجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم
الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك
الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي
اما ان يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند
بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال
كل عدم محقق وجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث للزم
من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها
وجود قال * واما الاعيان فلا يخفى ان بعض الاعيان بعض يعرف حدوثه بالمشاهدة
ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه ان
الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث
حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره
سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا ليثبت به حدوث الاعيان
قال * وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين * يعني ارادوا بقولهم الحركة
كونان في انين في مكانين انهما الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول
واراد وا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان
الاول بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزءا منهما ووجه تاويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون
الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونان ومع الكون الاول في المكان الثاني
حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن السكون بالذات

وجب على المتكلم نسبة الحادث الى المختار لا الموجب اذ الكل

اعتراض على قوله والمستند الى الموجب القديم قديم

فيه ان الامور العدمية الاعتبارية والاضافية لا تكون شرطا

بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شرعا في الحركة ولا يقول به احد هذا ومن وجوه
التاويل انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر
ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من الحركة
والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا له كونين في مكان
واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم آه ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا
فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يات بشيء لان الشيخ يوفق
بين التعريفين برد عبارة احدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة
الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئا من الوجهين
لا يوجب الانصراف ببيان الحركة عن ظاهره وكانه لهذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين
في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين في
مكان ان اقل السكون ذلك والكون الثاني في مكان اول مابعد الكون الثالث والا
يلزم ان يكون لجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك
انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما
عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان من الكون الثاني وهما عينه فهما
حادثان او يستلزمان الحادث فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح * قال
فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا اظهر من انتفاء
كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في
شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول لكن ليس بعد
الكون في حيز آخر * قال قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى هذا الدليل
ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث
لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة وانها
لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالحق
ان يقال من الراس اما المقدمة الاولى فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وهو
اما مسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر والكل حادث
بلا خفاء * قال على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان آه لو قيل *

اذ لا ان يقال المراد بالكونين الكونين المتصلين وهو بعيد

او يعين ما سبق الا ان يقال ان ما سبق الكون الواحد
والمراد به الكون الثاني لا الاول

وهو المكان الاول الا ان يقال ايضا المراد بالكونين
الكونين المتصلين وهو بعيد

هذا منع للملازمة الثانية اعني لو كان السكون هو
الكونين في مكان لكان المتحرك من المكان الثاني
الى المكان الاول ساكنا بطريق الارجاع الى وسيلة له كونين آه لمحرره

وهو قوله لان له كونين

لانه ليس في الحركة والسكون مذهبان مستقلين

اي سواء كان كونين او الكون الثاني

الحركة الافلاك اقول ان المتحرك بالحركة الوضعية
وان لم يكن له كون الا في المكان الاول باعتبار المجموع
لكن له كونان باعتبار اجزائه او اجزائه تنتقل
من مكان الى مكان

لا السكون لان السكون ولو كان كونين لا يرد عليه
الاعتراضان المذكوران

الظاهر ان يقال فالحق ان يقال من الراس آه

تنبيه ان ما ذكره الشارح من الدليل الثاني وهو قوله
ولان ماهية الحركة لا بد فيها من انتقال حال الى انتقال
حال يقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها
عين ما ذكره هذا المحشي

الاجسام التي تتعدد فيها الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان مسبوقا بكون آخر
اه يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان
يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله * فان كان مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل
في حيز آخر فمتحرك * لكن بعد يتجه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون
لان ذلك ايضا في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او
سكونا وهو كاف في انه لا يخلو عن الحوادث ولنا ان نقول لو تم ان العين لا يخلو
عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعي ان لا يكون له كون اول ولا يكون لكونه
اول والا لخلا في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال ان تخصيص الكلام بالاجسام
المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول ما لم يتعدد فيه الاكوان
مستغن عن البيان والاولى ان يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تتعدد
فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى
عدم الضرر وفي الثاني دفع وفي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول
* قال واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية * الاولى وقد ثبت حدوثها
وما ذكره من عدم بقائهما فانما هو على مذهب الاشعري قال * بقتضي المسبوقية
* اي الزمانية بالغير وهو المحال الاولى وكون الحركة على النقضي يستلزم عدمها المنافي
لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه
بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع
قدمه * فيه ان ما عرفت ان العدم ينافي القدم لا منافاة امكانه اياه * قال
وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته * الواو حالية فيقطع ولا يخرج عن الطريق
السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالي وانما جعل المدعى
حدوث ما يثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث
لان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير
تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز ان يكون القديم الآخر الا ان
يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث

واما انه الواجب لذاته واحد اي غيره لك فله بحث آخر فلا نطلب من ههنا فان تم
بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا * قال لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض * اي حدوث الاعيان التي ثبت حدوثها يكفي في حدوث اعراضها
الثابتة واما اعراض اعيان لم يثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما يثبت وجوده
والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان و
بحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله * حدوث
الاعراض * على حدوث باقي الاعراض * قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة اه * المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود * اشارة الى تعريفي الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير
متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث
بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان
ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي لسند قدم الحادث بالنوع * قال
والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات * فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده
اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي
الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يساعده سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم
بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به
وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات
فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية
لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب
بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم
الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا
المعنى ايضا وللنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة
ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم
انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهي افراده في الابد

* قال الرابع انه لو كان لكل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام * وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجواهر ايضا فذكر الاجسام ههنا على التمثيل وكذا في تعريف الحيز بناء على هذا التفسير للحيز اذ الجواهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم او الجواهر والقول بان ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه فقط ان البحث لا يختص بالاجسام وايضا قوله * وينفذ فيه ابعاد * يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا * قال ولما ثبت ان العالم محدث * تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فالالائق ان يحمل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على ان احد طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى قال * والمحدث للعالم هو الله * لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العلم والمسند لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح لمسمى نعم بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما درج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تع ووصف واجب الوجود * بالذي يكون وجوده من ذاته * تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب وقوله * ولا يحتاج * اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سبب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تع من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تع قال

في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم الا بمعنى انه بموجود ولا معدوم بل والسلطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه والتحيد في انه هذيان بين البطلان قال * اذ لو كان جائز الوجود * الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والتابع فيهما على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله * فلم يصح محدثا للعالم * انه لم يصح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد انه لم يصح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة مم قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الواجب لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تع مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا يقال انه لا يضر لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع يسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله * اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده * بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المجموع فمن الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم ما سوى الله تع من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن يصير الملازمة ح ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدأ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل

علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدا مع انها لم تدخل في العالم بذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتامل قال * وقريب من هذا * المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فلا قرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا الاستدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يبعد ان يقال الاسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا اقرب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث او ممكن من جملة الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا يتحملها المقام قال * وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التس * فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايض كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى التس ويتعذر عن مثله بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التس اذ طرف الدور متعدد بالاعتبار الى غير نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتس المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التس في الامور الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التس يذكر الدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا يتبين ان قول الش * بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التس * يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور ايض ثم من قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايض بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور فلم يزد الا على تفصيل ما اجمله الش قال * وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التس * اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال وذلك الخارج لا بد وان يكون علة لبعض وذلك

البعض

البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا اقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بالسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث المجموع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التس وانما يثبت كون مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه قال * وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه * هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها ايض لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله * لعلله * لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كان النفس علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي اجزائها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول في بطلان التس لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض ينقطع السلسلة لا محالة قال * فيكون واجبا فينقطع السلسلة * وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقبل بالفاعلية هذا ولا يخفى انه ح يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال الش بانه لو كان التس لاحتاج السلسلة الى علة والتالي

باطل لانه لا يجوز ان يكون العلة نفسها و لا جزئها و لا خارجها لان العلة السلسلة
علة لكل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة و توارد العلتين فان قلت هذا
الدليل منقوض بمجموع الممكنات و الواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة
مع ان علته ليست الاجزئه قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة
لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب و الممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض
و لقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل
مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل و بمجموع الامور
يحصل الكل قال* و من مشهور الادلة* الظاهر من مشهورات الادلة كما
يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة فى ابطال
التس لعدم اختصاصه بالتس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله
و هو ان نفرض من المعلول الاخير* قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل غير
متناه يضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتب طبيعيا كالعلل
و المعلولات او وضعيا كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات الفلكية
او لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة و انما قيد بالمفارقة لان المتعلقة
بالابدان متناهية لتناهى الابدان اذ لو لم يتناه لزم عدم تناهى الابعاد
اعلم ان الغرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لا يجرى
فى تطبيق بعدين غير متناهيين و فى ابطال سلسلة لا اول و لا اخر لها وطريق
ابطال لها ان يفرض سلسلة من مبداء معين لا الى نهاية فى كل جانب و
و يطبق على اقل منها او اكثر بواحد قال* ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول
من جملة الاولى* لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد
فى تمام الاحاد بان يجعل المبداء بازاء المبداء فيقع كل واحد من احاد السلسلتين
بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا فى الامور المترتبة قال* فلا يرد النقض بمراتب
العدد* قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تع الشامل لمراتب الاعداد الغير
المتناهية مفصلا ولنسبة الانطباق بين الجملتين و فيه ان علمه تع الشامل انما
يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده و

و امكان تعلق العلم مفصلا بالمراتب الغير المتناهية مم و بهذا اندفع ما ذكره
الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق
انه سبحانه و تع عالم بالشئ و كل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما به فاذا ثبت
هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تع لكونه منزها عن طبيعة
القوة و الامكان و على هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشئ و بكونه عالما و هكذا
فى المرتبة الثانية و الثالثة التى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير
متناهية و هى مرتبة بالطبع و هى باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى
على قولكم التس فى الاسباب و المسببات مح و وقع ما ذكره الامام تارة بان العلوم
لكونها اضافات امور اعتبارية و تارة بان علمه تع بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه
الامام و القاضى قال* فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما* فيه ان
الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهى كل منهما و زيادة المعلومات
يجوز ان تكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهى المعلومات لانه اذا طبق المقدورات
على المعلومات لا يوجب ذلك تناهى المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه
الا ان يقال المق انه يلزم تناهى المقدورات مع انها غير متناهية عندهم و الاوجه
ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه و كذا جملة
المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما
و ما ذكره من انه* لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل فى الوجود* انما يظهر فى المقدورات
اما فى المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم
القول بالعدم الذهنى و لو اعتبر عدم التناهى باعتبار العلوم ففيه ان العلوم
اضافات او لو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد فى علمه تع انما التعدد فى
اضافته الى المعلومات* قال يعنى ان صانع العالم واحد* الانسب يعنى
ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعنى ان خالق العالم واحد و كذا
فى قول المصنف المحدث للعالم* الواجب خالق العالم لان اسماء الله توقيفية
و لم يرد فى شرع اسم المحدث و الصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم
من الله لان المقام مقام اثبات اله الجامع لصفات الكمال المذكورة

فما لا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه
والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد * وما بعده يحتمل ان يكون صفات
الله ويحتمل ان يكون هو ونظائره اخبارا للمحدث ولعدلك رالشر الى الثاني وقد
اصاب لان كلا منهما عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما لا افادته فلا يناسب ان يجعل
المجموع حكما واحدا قال * ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات
واحدة * قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تع لكونه اسما
لجزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في
الذات وهذا الوهم آت في قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم ينوهموا الشركة معبودهم
معه تع في وجوب الوجود بل في المعبودية الا ان يقال ان من يعبد غيره تع نزل منزلة
من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة
في استحقاق العبادة فان قلت هو الله تع واحد في جميع الصفات فكيف خص
الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد
ليس الا بهذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى ولذا لم يلتفت ايضا الى
حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين
لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا لعالم الكون والفساد قال
* والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع * سمي به لانه مبني على فرض
التمانع او لانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان
لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب
لصفة الصنع قال * المشار اليه بقوله تع * اراد ان المشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهورا ووجه
الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية آه وينبه بلسانه والى المشهور
على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه
وقوله * واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية *
توجيه للآية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية
اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره اي تقرير البرهان

المشار اليه ولا يرد ان الملازمة ح قطعية لما وقفت قال * لامكن بينهما تمانع
بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم
ارادته وقوله * لان كلا منهما امر ممكن في نفسه * اما ان يراد به امكان الوجود في
نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان
الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا وقوله * اذ لا تضاد بين
الارادتين * يريد به بين تعلقي الارادتين فانهما يصح ان يجتمعا في مراد وخص
التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فمن
قال اي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين
يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في
التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر قال * والا فيلزم عجز احدهما * عجز احدهما
لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة
شيء يستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل ينتفي مراد الآخر اعني عدم الضد
وبهذا عرفت ان الاولى ان يستأنف ما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز
عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لا ينقضه تعلق
ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه
مقتضى ارادة الغير اما بنفسه او نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان
حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم
تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه
استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة
بسبب مقاومة الغير سمي عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك
العجز ليس نقصا بل لا يسمى عجزا وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تع فانها
ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا
فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز
او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة
الغير له على ان كون المذكور نقصا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل

المذكور بل احد شقي الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل
المذكور فان احد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع
ارادتيهما على حركة زيد فان وجدت بارادتيهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد وان وجدت باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله لجميع ما سواه
لو لم يكن واجبان والا فهو اله والا فهو اله للممكنات والمستحق الالوهية للممكنات
بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه واما ان فاوية
واجب آخر فلا يوجب نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه
امر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة
والله تع اعلم ولسائه الطريق الاقوم قال * لما فيه من شائبة الاحتياج * لانه
يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي
الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية واما
مطلقا فلا قال * فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال * اما صفة
للتمانع او الامكان فيكون محالا اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال
وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى
ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى
الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال
قال * واعلم ان قوله تع * هذه اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع
غير مرضي وهذا مما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه
وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية
تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما
طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجادل وطراد هذا كلامه وللآية احتمال آخر
ارجو ان يكون صوابا والمهدي به مهديا مثابا وهو انها لبيان الشرك وصلاح
التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسد السماء والارض
بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك

قال * والملازمة عادية * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي
كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد اما
في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين
على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية
قال * ولعلا بعضهم على بعض * في سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف لذهب
كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرايتم ملك
كل واحد منهم متميزا من ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك
الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثرا لتمايز الممالك وللتغالب
فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء قال * والا فان اريد الفساد بالفعل
اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد * اي ان لم يكن الحجة اقناعية فلانتم لانه ان اريد
به وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان
التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلال فهو
المراد في الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان
فلذا لم يتعرض له قال * وان اريد امكان الفساد فلا يمكن ارادة امكان الفساد
مع ارادة احدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة
امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والآخر الفساد ومع انه
يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين وقوله * فلا دليل على انتفائه * منع
لبطلان التالي فان قلت المنع طلب الدليل لا نفيه قلت المقام مقام
المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله * بل النصوص شاهدة * للترقي
عن المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت
الامكان وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما قال * لا يقال الملازمة قطعية *
يمكن ان تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع
فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع

بينهما فيكون ان عاجز بين فلم يتحقق صنع وح دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون
العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى
وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه اعلى من ان
يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا قال * على
انه يرد منع الملازمة * حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال
كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن
الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى
لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب
مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبني على
حمله على اي معنى شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون
احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا
الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من
امكان اختيار امكان الفساد وان تدفع العلاوة باختيار الشق الثالث في قيل
يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب
لم يمكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن
شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم
عدمه لجواز كونه واجبا قال * فان قيل مقتضى كلمة لو * يريد ان نظم الآية
ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او اقناعي فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل وح ان محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما
سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة في الازمنة
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي
يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الهيتها ولا يخفى عليك انه انحراف
عن سواء السبيل فتثبت ولا تتبع الا الدليل وقوله * فلا يفيد الا الدلالة

على ان ح * الاولى فلا يفيد الآن * وقوله نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل بحسب
قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح فيجعل الاستعمال لو في الاستدلال
ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق
الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال
ايضا من اللغة الا ان الشيخ هو الاول قال * هذا تصريح بما علم التزاما * لم يرد
الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا ان يقال تركت لفظ هو ما
وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل ان يكون الوصف
رد الظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان
يقال لو لا فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تع وليمكن على ذكر منك
ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكانه اراد بقوله
هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب
عن اقامة البرهان على القدم قال * اذ الواجب لا يكون الا قديما * دليل
على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله هذا تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه
لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد به التزاما وان
الواجب كالقديم من لوازم ذاته تع فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون
الذات المشتهر بجميع صفات الكمال ثم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان هذا
الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته ايضا يدل على قدمه والا لكان لصانع
فلا يكون صانع العالم واحدا فتامل وقوله * اذ لو كان * اي الواجب * حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة * يريد به والتالي باطل والا لم
يكن محدثا لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى
ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان
نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم
والاخص مترادفين ولو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب
لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح
القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكر

من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للآخر نظر لجواز ان
يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين قال * وانما الكلام في
التساوي بحسب الصدق * اي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة ولا في تعدد القدماء
مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب
لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات
القديمة الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول هو الامكان
وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة * الاولى انما المستحيل وجود الذوات
القديمة او انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم قال * فصرح بان الواجب
الوجود لذاته هو الله تع وصفاته اقول منشاؤه اما التلبيس خوفا من القول
بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما
الالتباس اما تحريره الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه
بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع
احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات
واجبة لذواتها لم يمكن للقائل ان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير
الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم
ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء
الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود
العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره قال * والمستدلوا على ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته * في الكلام ايجاز اي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة
وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا
لذاته اه قال * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية *
لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري

جواب لما

جواب لما

بخلاف

بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حقيقي وقيهم في القول بعدم بقاء الاعراض
ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل في نفي القدم
ايضا فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها قلنا
حق قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص
بتقدير كونها واجبة قال * واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة * بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان
عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة
الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون
البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ
زيادة مبدأ الاشتقاق قال * وهذا كلام في غاية الصعوبة * اي القول بتعدد
الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان
بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم
بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم
مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى
الميزاب ومن لم يعرف مقصوده الكلام قال لا وجه لقوله * والقول بامكان الصفات
اه * في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما قال ولك ان تجعل
قوله * وهذا الكلام في غاية الصعوبة * بمعنى ان الكلام في صفاته تع كلام في غاية
الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله * فان زعموا
انسب بهذا المعنى وكانه جزاء القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل
تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات
واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله * وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق * يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها
قال * الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد * اجرى عليه تع هذه الاسماء
مع انه تكفل معرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان
الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تع في لسان الشرع

وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحى مع تأخر الحيوة عن العلم والقدرة
فى عد الصفات على طبق اثبات الصفات فى كتب الفن حيث اخر فيها اثبات
الحيوة عن اثباتهما لما يأتى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون
عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يعرف تلك
الصفات الست لان تعريف مباديها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس
مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغنى عن تعريف مباديها لان التعريف
المشتق لا يفيد معرفة مبدءه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مباديهما
كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك قال * لان بديهة العقل جازمة *
نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر لانا نعاق فى العقل ونحكم
دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال
على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر وقوله * على ان اضدادها نقايص
انما يتم لو لم يجز خلو الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم
كلها وقوله وايضا قد ورد الشرع به اه لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع
فلا يحوم حوله تهمة تلبيس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه
لولا التوحيد لم يمكن اثباته الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس بحق
لانه ليس من الله لانا نقول يثبت المعجزة انه من الله وجعل الكلام مما يتوقف عليه
الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام
لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن قال * ليس
بعرض * لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه ههنا اعتمادا على تنبه
السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود ولقد سلك
الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان ههناك طرقا اقصر منها ما ذكره فى شرح
المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها
ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه
يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها انه لو كان
واجبا تعدد الواجب لذاته ... حادثا يكون اولى بالحدوث ولا خفاء

فى ان الاولى بنفى العرضية عنه تعالى صفاته لانها المشتبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفى
كونه وصفا لايهام اطلاق النور فى الشرح عليه تعالى وصفيته وكان الاولى ان يقول
وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى اعراض قال * فيكون
ممكنا * فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم قال * ولانه يمتنع بقاؤه * تحرير
الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان
العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للكسوة ولا سواد
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله * وهذا مبنى * معناه ان
هذا الدليل مبنى على ان اه * اما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد
على وجوده واما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح
به وقوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا نزاع من زل
فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه فى الوجود
لا فى مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولا سبيل
الى انكارها فمن قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد
امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ما يتصل به ورد على الشرح شيئا قال * والحق
ان البقاء استمرار الوجود اه قال الشارح الاصفهانى فى مطالع البقاء فى الواجب
امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء الواجب ليس
عبارة عن وجوده فى زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح
ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لا بد
من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس
زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود قال * وان
القيام هو اختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى * يعنى لا تفاوت
بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس
التبعية فى التحيز بل اختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرف ان م

قال يعني ان تغير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع
بان التغير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه وقوله ثم تمسكهم
بربيه تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى بتمسك
الحكماء وقوله * اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات * ولان السرعة
والبطوء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول
لا تقبل الاشتداد والضعف قال * ولا جسم * في المواقف ذهب بعض
الجهال الى انه جسم فالكرامية اي موجود وآخرون اي قائم بنفسه ولا نزاع معهم
الا في التسمية ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة
فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء قال * واما عندنا *
ان كان النفي حمل على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله واما عند
الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله واما عندنا وكذا
قوله * ولا جوهر * على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد
كل البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه
الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثاني على نفي
الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء
جسم لا بد له من دليل وبعكس البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء
الجسم ولا يصح ان يكون المبدأ مما يصلح ان يكون جزء جسم والا لزم تكثير الواجب
جدا او الترجيح بلا مرجح وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والا لكان في
غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لو لم ان اثاره حقيرة في جنب
آثار العظيم اما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم كان غاية في العظم
قال * واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع الخ
يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم
يستغنى واحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا
والآخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن الى الجوهر
ان لا يكون من قبيل وضع العقيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية

الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله * لكنهم جعلوه الخ * استدلال
على المعنى الثاني بامرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله * وارادوا به الماهية الممكنة الخ على
انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود
الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله واما اذا اريد بهما
القائم بذاته * فيه اشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر معنى رابع للجوهر ومعنى
ثان او معنى ثالث للجسم لا يمتنع ثبوتهما له ع والى ان المنع عن وصف الباري بالتعبير
الآخرين من حيث التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى
لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر
الفهم الى المتركب والمتحيز والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم قال
* قلنا بالاجماع * اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا
الله يتقدير لا اله موجود الا الله قال * والموجود لازم للواجب * لا اختصاص
له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى والموجود لازم لها
الا ان يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب
كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفي ان يقال ان الله يرادفه الواجب والقديم والموجود
ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله * وما يلازم معناه * معناه وما يلازم
معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه قال * وفيه نظر *
من وجوه الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني انه ان اشترط
في توهم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فهما
اعم من المدعى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه
لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفان وكذا
جعل الموجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في
اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب
والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة
ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق
تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات

فهذا ما نهديه اليك لكن مع التذاب قال * ولا مصور اي ذي صورة الخ *
تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس
لا اسم مفعول لكن فيه انهما لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال اراد بهذا
التفسير التنبيه على ان ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتاثر من غيره فلا يفيد
نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظائره
ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم
النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء
نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها اه وبين على المطلوب
ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوف على ثبوت عدة من خواصه
فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة
تكون اضافية وحقيقية فقوله يحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن
قبيل العذر الاشد من الجرم بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يجيء
للسطح ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا ان يقال
الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح والقيام العرض بالعرض
قال * ولا محدود اي ذي حد ونهاية * يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة
كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط قال * ولا معدود * لا يخفى انه تكرير صريح
بقوله * الواحد * لان الوحدة نفي الكثرة وقوله * اي ذي عدد وكثرة الخ
تفسير لقوله ولا معدود وقوله يعني الخ تفسير لقوله * لا محدود ولا معدود *
على سبيل اللف والنشر المرتب قال * ولا متبعض الخ * نفي التبعض والتجزي
والتركب يؤل الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ايهام
اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تع هذه الامور وقد يحمل
التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا
مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض
ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للبعض كبعض الانسان وبالتجزي
كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي

وبيان وجه ارادة ذلك منه ان الامور المذكورة لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فمن نفي الاعطاء جزم بنفيها مطلقا

التجزي نفي اضافة الجزء وبنفي التركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا
وكما انه تع ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولا متركبا لكان افيد
وكان الاولى تقديم قوله * فما له اجزاء الخ على قوله لما في كل ذلك اه لان تحرير
الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد نفي كونه محدودا ومعدودا
مستغنى عنه قال * اي المجانسة للاشياء * يعني المراد بالمماثلة المجانسة
بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون
سؤالا عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب
به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما كما وقع في
كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله * لان معنى قولنا بيان لعلاقة
قصد المجانسة بالمماثلة فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة * لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا
على بيان نفي الوصف بالمماثلة لانه لا حاجة اليه بعد قوله * اي المجانسة * فالوجه
لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل
يكفي التمايز بفصل لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة
فيقتضي مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله
* التمايز عن المجانسات * ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول
مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل في التمييز والاولى ان يجعل
قولهم ولا بالمماثلة على انه لا يسئل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو
تع منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهي وان قبل
بها في حقه تع على مسلك المتكلمين لكن كنهه تع غير معلوم لاحد حتى يتاتى السؤال
عنه بما والتمسك بكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب ادب
المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا وايضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس
بل جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه و
اثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام قال * ولا بالكيفية * في شرح
المواقف اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة

في المقصد السابع من المرصد الثاني من الموقف الخامس

بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة لله تعالى فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسبب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا من توابع المزاج والتركيب قال * ولا يتمكن في مكان * انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي او نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر قال * لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان * قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تاويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان اقرب الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس بتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد جسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء * القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد بمعنى ملاقاة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد

القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاده وذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعاني قال * والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء * لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد وعند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تاويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من افراده فتامل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء او ترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء عن النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايضا قال * التمكن اخص من التحيز * فلو نفى التحيز لكان انفع وقوله لان الحيز يعتقد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا في كلام الشرح واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان قال * فيلزم قدم الحيز هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وانما جعل المتحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادثا يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزات قال * وايضا اما

يعني ان التمكن عندهم هو نفوذ ابعاده

يعني انه من اختيار المعرفة عند غير المتكلمين

ان يساوي الجزآة قبل هذا التزويد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا
يتصور زيادة الشئ على جزءه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل
مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي الجزء الغير المتناهي نعم يلزم التجزي
لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص الكل
عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهي انما
الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك
لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا
الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وبين ابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا
على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة ايضا ثم جريان التزويد في الجوهر
الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر
الفرد قال * واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة * لما كان فيما بينهم نفي المكان
والجهة معا اشار الى نكتة ترك الجهة وهي ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث
لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الجزء
الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه قال * ولا يجري عليه زمان
اي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه به منه قول
النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل
انك تقول ضربت ضربا وضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده
تع بالزمان لانه لا يتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان اما له
وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن
والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشئ لا يوجد بدون الزمان بخلاف
الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين
كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تع ثابت مستمر مع الزمان
لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا
الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجري عليه تع لا يجري
على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعرة فانهم قالوا

عليها تقريره النقض

يعني ان كونه في جهة يستلزم كونه في مكان فنفي المكان عنه يستلزم نفي الجهة فلا حاجة الى ان يقال ولا في جهة من الجهات كما في بعض الكتب الكلامية

هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون
الشئ زمانا لشئ عند احد ويكون الشئ الثاني زمانا للشئ الاول عند آخر فقد
يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد وهو ضعيف لا يسع المقام
بيان ضعفه وانما او قعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت
ووجه قوله * وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة * مع انهم جعلوه
مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات
مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات
ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله وللك ابقاء المقدار
على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان
جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى
لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه
الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله * لا يجري عليه زمان
لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعرة او الحكماء اذ لا يجوز ان يراد في اطلاقه
واحد معينان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة
متفقة بين الحكماء والاشاعرة ولك ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد و
الاختلاف بين الفريقين في تعينه قال * فصار الحق الواجب في باب التنزيه
الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه او
واجبه المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تع بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
والمجسمة غلاتهم المصرحون على التجسم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية
فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر
فرق الضلال بعد المشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل على ان احدا منهم
ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بالبلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل
والتوضيح لا الابلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير
المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي والتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى
ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جمع

اي المعنى المجازي والحقيقي

قوله عند الفلاسفة عن مقدار الحركة وجه عدم ذكر ما ذهب اليه ارسطو من انه عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وما ذهب اليه غيره من انه عبارة عن مقدار الحركة مع انه ليس مقدار مطلق الحركة عنده هو انه اراد به

يعني ان كان متعلقا بالواجب فالواجب بمعنى اللازم فالاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف وان كان متعلقا فالواجب بمعنى الواجب تع

العقايد لحفظهم ايضا قال * لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاؤه اه قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله
بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك * فان هذا الاستعمال لغوي ولا يخفى ان كون
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض
عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تع لا منع اطلاق اللفظ
وكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظره وقد مر ضعف
دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب اه تطويل لما فيه
لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال او لا
على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه
بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موصوفات صفات الكمال
تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله
وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه
من التصوير والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ
بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور
والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة
الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات
عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير
ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول
تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكون
مثل العلم والقدرة من صفات الكمال يدل المحدثات على ثبوتها لا بعينه بل بخصوصه
وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب
بل يدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله * لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة
على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر لا لا صلة الثبوت والا لبقي لا بلا خبر
وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ و
استلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم الابتناء

ايضا فانها عقايد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى قال * واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة * على التمكن او كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد
انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الدال
في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في
قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا والنص الدال
في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والاولى ان يقول والتشبيه
لان من النصوص ان الله تع خلق آدم على صورته قال * وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه اي بحيث
يحل بينهما ثالث وقوله والله تع ليس حالا ولا محلا للعالم * لا ينفي المماسة
حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها
ح لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء او هو يكفي في
ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم
والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من
العالم وقوله فيكون جسما او جزء جسم * يتجه عليه اولا ان مخالف العالم يدعي انه
تع جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب
ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق
ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف
على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فيقتصر
الشارح فيه ان يقال كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر
او منفصلا وعلى كل تقدير يجب ان يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم
المحض ما لم يخالطه اصلا العقل والضبع العضد كلها او وسطها بلحمها او
الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس قال * ولا يشبهه
اي لا يماثله * فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي
المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي المماثلة
افاد نفي المجانسة ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف وباب

التنزيه وان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل
على ماسلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر مع ان قدماء
المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تع مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك
منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه والمستدل عليه في المواقف
بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب
ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين
غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح
كل لما يصلح له الآخر مما اورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين
شيئين واجيب بان المراد يسد احدهما مسد الآخر يسد احدهما مسد الآخر
في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد
على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة
المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا
المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة
ليس من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل امر زائد
على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بان
المراد يسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه
قال * في البداية العلم منا موجود * اي بلا شبهة بخلاف علمه تع فانه اختلف
في وجوده وقد اشار الى تطريق الاشتباه فيه بقوله فلو تمثلنا العلم صفة
الله تع فتنبه وقوله وقديما وواجب الوجود * ذهاب الى ما نقل عن بعض
المتأخرين في صفاته تع وقوله * فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه *
مبالغة في نفي المماثلة فكأنه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتقد بما
يشعر به من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة
من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه
تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر

يعني انه يلزم في كلمة المثل ان يكون المشبه عين المشبه به
من كل الوجوه وانما لا يلزم ذلك في كلمة النحو
ولا في كاف التشبيه فيصح ان يقال علمي نحو
علم جبرئيل ولا يصح ان يقال علمي مثل علم جبرئيل
زاده

من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم
مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم * دليل ثان على ما في قول
الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر
انه لا مخالفة * ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر ان
المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة
وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله والا * اي
وان لم يكن مراد الاشعرية هذا او لم يحمل كلام البداية على هذا * فالاشتراك الشيئين
اه فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل اه ظنا بانه
من تتمة قوله لان مراد الاشعري * من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم في الملازمة
نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع
التعدد * قال ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء * هذا بظاهره تنزيه علمه و
قدرته عن النقصان بمعنى قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص
انه نقص في علمه وقدرته ولك ان تجعله تنزيها له تع عن الجهل في بعض
الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب
خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم
اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة ولا يخفى انه لا يجوز
خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم
فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق
العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس
بشيء ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو
كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج
عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالف فيه
وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * نتيجة للتنزيه واقتباس
للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء
الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في

واجيب عنه بانه لما كانت الذات كافية فيها
لزمت منزلة المقدور وفيه تامل ثم انه كما لا
يخرج اه زاده

القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة
يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب
وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند
المتكلمين * قوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ
لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشامل
للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تع
بالجزئيات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل
بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة
يقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية
او سفه او عبث تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض
مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب
لا الخلق وكونه مقدوراله تع باعتبار الخلق تأمل * قال وله صفات * قدم
المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم
فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه و
جمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع
والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت
الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء والستلزام ثبوتها
ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تع كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت
العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تع دل على اضافة العلم اليه
ولما بني ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء
على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايض وكانه
لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الش لما ثبت انه عالم الخ
انما يتم في ثبوت الصفات الستة لا في ثبوت الصفات الثمانية *

واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال
يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر
عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله بقوله الذات الواجب الوجود وتنكير زائد
يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما صرح به بقوله * وليس الكل الفاظا مترادفة
والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد *
يستدعي ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن
البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه
من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم * تفريع على ثبوت المأخذ
لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات
موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم والكلام
فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب
والموجود قال لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له * ووافقهم الشيعة مع منع
بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان اطلاقه
في القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر * قوله الى غير ذلك * لا يتم على اطلاقه
فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات
تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز ان لا يقال
العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تع ولا يصح اثبات صفة العلم له
تع حمل على ما يلزم العلم ويكون انزاله من الكتب الالهية عليه كما يقال في
الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة
له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا
للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات
على هذا السبب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم
كون العلم عين القدرة الى غير ذلك قال * وقد نطقت النصوص بثبوت
علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة

جواب لما

العلم والقدرة اليه تع في الكتاب والسنة قال * ودل صدور الافعال المتقنة

الخ لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد ذلك

الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب

فيجعل في الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الاثمث في

الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل قال *

وكون الواجب غير قائم بذاته * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان

بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان

كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب

او كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة *

احدهما الاخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون بكون الاثنين

متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها

واللازم لها ان يكون لازم كل منهما لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة

لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم

قال والازلية لا كما زعم الكرامية * هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام بكسر

الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد

بن كرام كذا في شرح المواقف وارجو ان يكون قصد الشارح ان الدين

دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى ادم عليهما السلام ويستفاد من قوله

لاستحالة قيام الحوادث بذاته * ان الازلية من موجبات القيام بذاته

حتى يظن ان قوله قائمة بذاته * يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل

على الفرع ولكن للتاخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى

ثم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله

ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به * يستدعي ان يتصل بقوله

صفات وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في

الارادة حيث يزعمون انهما حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم الاشارة

الى ان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تع قائمة بغيره حتى

هذا رد على الخيالي وانت خبير بان ما ذكره من قبيل الغائب على الشاهد لا يدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل ولي

يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم ينكرون كونه

صفة قال * ولما تمسكت المعتزلة * قد عرفت ان هذا التمسك لا يتاتى

لجمهورهم وقوله في باب الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى صفات

اخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين و

الجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى ان يقول فيما باب السبعة

او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب او يقتصر على قوله في باب

الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واشار بقوله الشارح الى الجواب * الى

ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا يخفى ان الجواب التام نفي المغايرة بين

الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول

ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات

ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد ان كلا من الصفات

بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على

بعض الجواب او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا

غيره فيلزم بطريق الاقتضاء ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك

اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك

لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض

الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة

غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين او لما قيل ان سوق العبارة

في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا لا مدخل له في الجواب فالجواب

مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا لا مدخل

له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى

ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد

وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة

متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته

اشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة

اجيب بان المراد بالثمانية ذاته تع والسبعة و بقوله او اكثر ذاته والثمانية وذاته والثمانية والعشرة المذكورة ههنا فيكون فيه استيفاء المذاهب والمنحنة الاشاعرة

لانهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة

فقلل وهي لاهو ولا غيره لانه ح يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف اما على ما ذكره فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء قال* والنصارى وان لم يصرحوا* حمل كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة بانهم كفروا تغليظا لانه يلزم الكفر لا الكفر عالم يلتزم وقيل يمنعوا ذا كان اللزوم ظاهرا وكان من يلزم كفره عالما به فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا مالم يلتزموا نعم ان تكفيرهم بما التزموا انما الشبهة وهو حاصر جوابه من القول بالقدماء الثلثة ولا حاجة الى الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى انه كما يلزم النصارى وذوات قديمة يلزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبة لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تع جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات يتوقف بها نظام العالم ووجوده ولانها اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات مالم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائمه جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى ح لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات قال* فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا* فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال الاخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز انتقال اقنوم العلم يشهد بتجويز انتقال الاخرين على انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلثة قال* وللقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير* فيه نظر اما اولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير واما ثانيا فلانه يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه

تفريع على قول الخيالي

لانا نقطع النظر عن الاتحاد ومنع لزوم الاربعة بسند ان الذات مالم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق الالوهية

بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايض لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد ليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه الزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع ايض انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا* فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع معارضة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها تحال للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة يناقش فيه اولا بان الواحد ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب او بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا وبانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة وكذا الواحد والثلثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك قال* وايض لا يتصور نزاع اه يعني النزاع نزاع في الاستدلال عليه معارضة بالبديهة قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير قال* وان لا يجترء على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها لا يقتصر الجرأة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان الاستعمال الاولى في عدم الجرأة رعاية ادب المشايخ

جواب عن قوله ثانيا

وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللامين واللاغير بل يقال اي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تع وصفاته ما ذكره يكاد لا يساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تع عليه بجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تع وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن * انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث قال * ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات * لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام قال * فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما * يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره * في الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظا من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظا من الا كاتب العدول كانت بحسب الظا جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا لا هو وفي

الحقيقة

فيه ركاكة بل الظا ان يقول لو كانت العبارة الواجب لذات الله تع هو وجوده وصفته لكان الخ

ويمكن ان يحمل الكلام على عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازي عام للمعنيين وهذا المعنى هو معنى قولنا ما لا يكون وجوده من امر منفصل عنه

قوله يمكن بيانه اي بيان جمع النقيضين الوجه الاول باعتبار استلزام نفي احدهما اثبات الاخر والوجه الثاني باعتبار استلزام السلب اثبات ذلك مع ملاحظة كون الغيرية سلب العينية فح سلب العينية اثبات سلبها وفي سلب الغيرية اثبات سلبها وهو اثبات سلب سلب العينية فيلزم سلب العينية مع سلب سلب العينية وكلا الوجهين سالبة

الحقيقة رفعهما قال * قلنا قد فسروا الغيرية الخ وليس هذا التغيير مبنيا على اصطلاح منهم بل لا دعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة وردوا بان المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه والالزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء قال * فان ذات الله تع وصفاته ازلية والعدم على الازلي مح * هذا البيان يستدعي ان لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود او الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تع تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي عن الاخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين اخرين يقتضيهما امر واحد عن الاخر قال * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها * اي بعض منها * فعدمها عدمه * اي عدم العشرة يعين الواحد منها اما في ضمن واحد ما اي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا بموجودين وفي قوله * فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفة المحدثة في ذلك وثانيهما ان هذا الابتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا محكم

اي ... عند قوله ... نظر

قاصد منع كون الغيرية ... العينية ... النقيضين ...

الا ظهر هذا ... في اللزوم البين بالمعنى الاخص

فى الصفات المحدثة اللازمة وان اورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء
بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الش على ان الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق
عند الاشعرى اذ الاعراض لا تبقى زمانين قال * لانهم ان ارادوا امتناع الانفكاك
من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله * بخلاف الصفة المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات
ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول كلامه متمايل لان قوله والواحد من
العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه * يدل على انه لا يكفى الانفكاك
من جانب واحد فيحسن الترديد قال * وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة
بين الجزء والكل * اى غير الجزء الاخر وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم
لمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل
اقيم عليه فلا يسمع من غيرا بطلاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف
يجوز الذات بدونها قال * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع
عدم الاخر ولو بالفرض * يعنى المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم
الاخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الجبر
بكيفيته اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها او
للاغناء عنه لانه يكفى فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة
لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك
الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه
الى ظهور اللف ومن قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله
بخلاف الجزء مع الكل * لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأ له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة
الانفكاك بحسب الفرض قال * فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم * لا يصح
ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير
من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط

الاتحاد وبينهما وقد ان اشتراط الاتحاد صحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء فالحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم بحسب
الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه ان يشترط
لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه
لانه لم يدع الا ان الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته
فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير وههنا لا على التغاير بحسب
المفهوم والتغاير وههنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر
اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك قال * قلنا هذا انما يصح
فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة * وايضا هذا
يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم قال * فلو كان
الواحد غيرا لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه * يعنى لانه
من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشر لا تكون غير
الواحد فلو كان الواحد الذى ليس العشرة جزءه غيرا لها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ
مغاير لما ليس جزءه وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهو عطف على ضمير كان وقوله
بدونه * على خبر كان فيكون المعنى لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال
فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير ولزم ان يكون
العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين
الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك من احد
الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون
الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النسبة حتى يلزم من مغايرة
للشئ مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء
من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه يظهر ضعفه مما
قررناه لك فاحسن التأمل قال * وهى صفة ازلية * تأنيث ضمير العلم باعتبار
خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويل بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية
فى تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية فى قوله وله صفات

ازلية * وفيه وذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة
المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم
بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف لعلم الله والمأخوذ في التعريف
مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض
التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع
والبصر داخلان في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مما به ينكشف
المعلوم بل مما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه تع ازلي تعلقه بما يجب ان يعلم
في الازل ايضا ازلي اذ تنزه تع عن الجهل بشئ في الازل ثم تعلق علمه بالحادث
باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة
ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة * والعلم ليس
تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة وقد وقعت
وجه تقديمهما على الحيوة * قال وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها
هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين
عند مثبته لانه يتمسك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من
الفاعل فلا بد من صفة بها يؤثر في المقدور فيأول بان التأثير في المقدور بمعنى
جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل
لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازلية
وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلي والنزاع في ان التعلق ازلي او حادث
انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود
المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور
فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها
بها قال * وهي صفة ازلية توجب صحة العلم * لا نفس صحة العلم والقدرة
كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة
لكان وصفه تع بالحيوة وصفا له بحال المتعلقة فيكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم
والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع و

الكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون بغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام
ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحيوة وليس الملق
الشيفاء ما توجيه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورد الشر
في شرحه لكتاب في تفسيرابة الكرسي انه لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة على
حيوة غير ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة
الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعي او ما يتبعه من قوة الحس
والحركة او غيرها لانه يصدق على غير حيوته تع من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب
منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع
قال * والقوة وهي بمعنى القدرة * فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع
باطلاقه على القوي العزيز فالاولى جمعها مع القوة ونحن نقول وبالقوي لا اختصاص
ان القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما
نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او امر اعتباري
ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية قال * والسمع وهي صفة
تتعلق بالمسموعات * ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له
تتمة وهو قوله فندرك بها ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر
لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق
بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر
على ان البصر والسمع حالة اتم حين الابصار والسماع منهما حين العلم بالمسموع
والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب
الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وابو الحسين البصري
يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الآخر ولا يخفى
ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات
ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس و
الذوق عليه تع كف عن البحث عنها وقوله * لا على سبيل التخيل * يعني ليس
علمه تع بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل

لعينيتهما عن احس ولا يغيب المحسوس عنه تع وفيه ان ذلك مادام المحسوس
ظاهرا اما بعد عدمه فتثبت اليه تع نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تع
به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس واما نفي كونه على سبيل التوهم
فلعله استطراد اذ لامدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق
بالمحسوس يعني ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تع باي صفة ولا يبعد
ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به
فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله *
المبصرات * فح يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم * في موقعه ومما اشكل علي
وارجو من الله ان يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك
المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تع بافاضة ادراكه
عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تع على صفة
البصر بل يصح ان ينكشف عليه تع بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة التي
بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع و لا استدلال بورود السمع والبصر
لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تع واما ان ذلك
القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا قال * ولا يلزم من قدمهما قدم
المسموعات والمبصرات * لا يخفى ان تعلق علمه تع بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته
تع يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع
والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعدوم بناء على حدوث
تعلقه ليس بذلك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعدوم قبل وجوده الا ان
يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم
الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تع بالموجود الحادث
تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلي وتعلق بعده وهو حادث قال *
وهما عبارتان اي كل منهما عبارة * عن صفة في الحي توجب تخصيص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع * وكانه اراد بذكر الحي الاشارة
الى انه لا بد لها من الحيوة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشية لان

ماسوى الحيوة كذلك ولا جهة للتخصيص بالحيوة اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه
لا بد من القدرة قد حصلت بقوله * احد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة
القدرة الى الكل * زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم
بل لا بد من ان يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين
ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلم عند مثبته بل مثبته
بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين والاستواء نسبة العلم ايضا
واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله * وكون تعلق العلم تابعا للوقوع * ووجه
ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تع بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه
تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح واورد عليه لمرجح واورد عليه انه فليكن
المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله * مع استواء نسبة القدرة الى الكل * عبارة
عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل
سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل واجيب بان تعلق
الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا
يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد احد
القدحين المتساويين من كل وجه لمرجح قال * وفيما ذكر تنبيه على الرد على
من زعم رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية وكو العدمية بعدها من صفات
لا هو ولا غيره والصفات العدمية لو توصف به وورد كونها امرا بانها ذكرت
مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على
من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لا نفاقه بتلك السلوب لان الحجر
في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب
مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فلتكن
هي المرجحة وما ذكره ان ارادة الله تع فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادة
فعل غيره انه امر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف
ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره في بيان كونها امرا انه

لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون
امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف
المراد عن ارادته تع ولو كان يجوز لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة فى
قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا لمحض الكلام قال
* وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق * وكذا العدول عن لفظ الترقى
الى التزيق مع داعى مناسبته للتخليق قال * هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى
بالقرآن المركب من الحروف وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد
من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا
بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث
الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هى المعانى
القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالهما
ليست قائمة بذاته تع بل القائم به العلم بهذه المعانى او قدرة التعبير عنها
واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال
فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغى ان يحال علمه الى الله
تع ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته قال *
وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر * كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن
لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تع اقسام خمسة بل منه التعجب
والتمنى والترجى والقول بان التمنى والترجى يستحيلان منه تع مع انه يوجب نفى
الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد قال * ثم يدل عليه
بالعبارة او الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذى يجده المخبر او الآمر او الناهى
بالكتابة بل بعبارة افادها الكتابة قال * وهو غير العلم * اى المعنى الذى يجده
المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر
وفى اثبات الثانى بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام
مطلقا للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفى فى مغايرة مطلق الكلام لهما ولم
يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو ان المعنى الموجود فى النهى غير الكراهية لانه

رتع يطلق على هذا المؤلف المخصوص وعلى صفة الكلام
استاد

الكلنبوى فى حاشية الجلال

فقد ينهى

فقد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شئ ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه
اعتمادا على المعرفة بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهى هو طلب الكف فالنهى
ايضا كالامر فى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهى فى الامر فلا حاجة
الى ذكر قوله وينهى * وفيه ما فيه تأمل تعرف ومما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على
مغايرة الكلام للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل
فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم فى شأنه تع وقياس على الشاهد
لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم بالنفس فى صورة
الاخبار اعتقادا ومضمون الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما
نفسيا ولا يجعله تصوره الخالى عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر وراء العلم
فى الخبر ووراء الارادة فى الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت فى شأنه
تع بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد *
اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام
النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لنفى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى
الاضطرار الى التأويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من
انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوى ويجرى مثله فى الاخبار
عما لا يعلمه من انه ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لولا ان الامر
يستدعى الارادة كيف يعتذر فى ضرب العبد من يأمره بما لا يريد لئلا يمتثل فيعتذر
لانه لولا انه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريده لا يعتذر فى ضربه اذ
لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته قال * انى زورت فى نفسى مقالة اى
قومت وحسنت كذا فى القاموس وفى الاستدلال به وبقوله صاحبك نظر لجواز
ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة فى النفس قال * والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة
الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع
الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تع متكلم فقوله انه متكلم معمول
للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتى فى تحقيق الخلاف

لعله ان ثبت ان الاشتراك بين الشيئين فى امر شتى
لا يستلزم الاشتراك فى جميع الجهات حتى يلزم استدراك
قوله وينهى بعد قوله ويأمر والا لم يرد الاشتراك السيد
بقوله الا ان المطابقة فقدم ما رانها
دكه

وجه ما سيجئ منه ان المختص لا يمكن
وجود الكلام ولذا لا يرضى بعضهم به تع كلمة
ارشاد

بيننا وبين المعتزلة من قولنا و دليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع و تواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم و اما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع و الشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود البارى و علمه و قدرته و كلامه و قد سبق في الشرح ايضا في شرح قول المص الحى القادر السميع العليم الخ ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه و يمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله لا يجتمع امتى على الضلالة و صدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما او غيره قال* و تواتر النقل عن الانبياء والنبى واجب الصدق سيما و قد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم لا ينكر وجود الكلام و لذا لا يحتج بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تع قال فثبت ان له تع صفة ثمانية بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقى الصفات ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق قال* ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المق من التفصيل اثبات الكلام النفسى و نفى كونه مخلوقا الا ترى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع و ايضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تع فتنبه وفيه ان الاسم هو المتكلم و تكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يغنى عن الاخر و لا يخفى لطف قوله* و فصل الكلام بعض التفصيل قال* ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام مأخذ الاشتقاق و هو التكلم المستلزم لقيام الكلام و المعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به و ينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها اورد عليهم بانه يخالف اللغة والضرورة قد دعوا

اليها

اليها و لهم ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج و الصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم و يكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر قال* ضرورة امتناع قيام الحوادث الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين قال* ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقضى حادث لانقضائه و المسبوق كذلك لانه مسبوق به و الرد على الحنابلة ظاهر و اما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تع لتجويزهم قيام الحادث به تع وغاية التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الش اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة و اعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشئ صفة له تع يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك و الازلية تغنى عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف و الاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف و الاصوات ازلى هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة و في قوله ازلية رد على الكرامية و في قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة قال* الذى هو ترك التكلم فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور قال هى عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة اى الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الالات بل قد تكون بعدم الالة اما بحسب الفطرة او لعارض و ضعف الآلة لعدم البلوغ ايضا فطرى فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة و الكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالالة لا كلامه تع صفة منافية لعدم مطاوعة الالة اثر عن الالة و بين ذلك قال* فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى يعنى ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظى فكلمة على بنائية و ليست صلة الصدق و هذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه و هو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق و قوله هذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت

والآفة ولو قال هذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه
من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي اللفظ الاولى فيه انما
ينافيهما اللفظ فتأمل قال * والله تع متكلم بها امر ناه مخبر ذكر الثلثة ليس
لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان
تكثر الاسماء له تع ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى
خمسة هي الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تع
على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستفهام وح يزيد على الخمسة بوجود
التعجب والتمني والترجي ايضا واشار الشارح بقوله * يعني انها صفة واحدة
اه الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق بان السابق لاثبات
الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء
والاضافات ويمكن توجيه اخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام
لا بذاته ولا بآلة وجارحة قال * لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد لان كمال
التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة
لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق
بكمال التوحيد انما توجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون
انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل
لا يصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها
لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر
شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام
المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تع والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب
بتعدد تعلقات صفة الكلام قال * فان قيل هذه اقسام للكلام لا
يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسه
متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال
الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير احدها فيما
لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك

في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق و
بهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب
خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق والسؤال انه لا
يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل
وههنا ابحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم
وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها
اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال
لا يختص بتقدير كون التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال
كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام
بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي
بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية كما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما
للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل
التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي
ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد
السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال
ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه قال وذهب
بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه
ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر
وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك
بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب
على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان
في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون

الندا، لطلب الاجابة مخالفة مااشتهرانه لطلب الاقبال و لايخفى ان ماذكر لوتم لجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل وفيما لايزال و لايختص بكونه خبرا فى الازل و اختلاف هذه المعانى ضرورى ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يشكل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت فى محلها وهكذا فى النفسى وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر قال* فان قيل الامر والنهى بلا مامور ومنهى سفه هذه شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف ودفعها فلا ينبغى قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيقى عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى والكذب المحض مالا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضى كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم فح يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لاانقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى وكما يمكن الجواب بان الامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور آه يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فيكون الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به والهيئة والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تع يعلم الامور فى الازل ولايحتاج فى امره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لايقال امر الرجل قبل وجود الابن لعدم وتوقع بادراك الابن فليس فى امره قبل الوجود سفه والله تع يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لايمكن امره تع الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر قال ولما صرح بازلية الكلام النفسى القديم حاول التنبيه* يعنى بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على

الكلام

الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف و يستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله آه انه جمعهما لان نفى الحدوث عن القرآن ينبغى ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن و لايخفى ان ماذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على اطلاق القرآن ان يقول و يطلق القرآن على الكلام النفسى ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الغرض ونحن نقول بعد اثباته لصفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الش او قصدا على جرى الكلام على وفق الحديث او نقول به على طريق نفى الحدوث عن القرآن اولا ثم رأى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسى ولايخفى ان قوله* والقرآن كلام الله تع غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قال* فهو كافر بالله العظيم قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن تناسب كلام المعتزلة والمناسب لكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفى موضع اخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله ما مر قال من التأليف يعنى من الحروف فانه مطلق التركيب المجامع للتوالى فى النطق كيف ما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا

والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحوادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحوادث حادث وقوله الى غير ذلك الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضي وجزء مسبوق بالنقض ولا يخفي ان بعض ما ذكرنا ما هو من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل قال* ايجاد الحروف والاصوات في محالها من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرء بمعنى وان لم يقرء الله ولا وجه لفرض القراءة التي يتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تع متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تع لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يخلق الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشاء هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثل وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تع عند الاشاعرة والاولى ان يقول يصح وصف الباري تع بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تع اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تع بالبياض بل بايجاده قال* ومن اقوى شبه المعتزلة كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان ابا حنيفة وجماعة منا على ان القرآن اسم

لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى ان عدم كون بعض ما ذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في الاستدلال المعتزلة بالبعض الاخر الذي هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث وكي

لما نقل

لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا السوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تع بديهة او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو اه اما بمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان التالي ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة الاولى اي بصورة ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة ثابت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه قال* وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلهذا صح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله ووجودا في الاذهان لانه وجود مجازي كالخوية عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين اعلم ان قوله للشيء وجود في الاعيان ليس كقوله وجود في الاذهان فان وجودا في اعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها ووجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة يميزها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان قال* فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم هذا زائد على جواب

لعل وجه الامر بالفهم اشارة الى ان المعروف لكن اشارة الوصف الى التجوز وذلك لان الله تع الذي هو قائم بذاته تع او اسمها حالا في المصاحف فكونه مكتوبا في المصاحف مجاز وكي

شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه
الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد
الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب اخر عن الشبهة المذكورة
وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اورد انه اشتبه جواب المصنف عند الش
بجواب اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا
جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
الش ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد
الى جواب اخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف
القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق
الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق
جواب المصنف ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف
شيء بشيء اخر مجازا وصف شيء اخر به حقيقة ويندفع من هذا انه يمكن جعل
الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل قال* ولما كان دليل الاحكام
الشرعية اه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي
فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام
وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا
يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى
تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنيي القرآن لا لجعلهم القرآن
اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اولا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع
الشرعي قال اي من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى اول عبارة الاصوليين
لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ
والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعد هذا
التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء

وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى
ركن الزم وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى و
لك ان تجعل عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام
القديم اه عدل لجعل القراءة والحفظ والمسلس من سمات الحدوث كانه قال
اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه
على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا ان يحمل قوله ولما
كان على مثال اخر لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي
لا على ما قدمناه قال فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر
هذا بان الشيخ الاشعري لا يحتاج الى تأويل قوله تع وفيه بحث لانه مع جواز سماع
كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام
الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تع الى التأويل قال
لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم اي كليم الله
فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق
الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه او الى ما قيل من انه خص باسم الكليم
لما سمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه
سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاد ومن
وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قال فان قيل لو كان كلام الله حقيقة
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف اه يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه
حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز
واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه لو كان حقا نفيه عنه لان علامة
المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في
الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره في معرض
الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق
اشتراك كلام الله تع بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك

ايض نجوانه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام
الله لانه يصح نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذ انبائنا الا ان يقال يصح
نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد
بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان
المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى آخر قال وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز ايراد عليه ان هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى
لا مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد
من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراك من عدم ترتب الوضع
والوضع بعلاقة يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر
به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام
النفسي قال وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمصنف
مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تع على وفق ما اشار في الخطبة ومحصولها
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير
فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايض لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له
لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفار من انكر كلامية ما بين المصاحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي
وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله تع حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على
المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات
الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة

الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا
الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما
لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم ايض ان لا يكون المقرو والمحفوظ كلامه تع بل
مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله في الشخص القائم به
مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يمكن اللفظ
مرتبة الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين تمح ولحم في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال
انه على هذا التحقيق ايض يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تع لان مدار البلاغة
على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار
هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في
كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام
اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة
قال ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه لا محقق لتركيب اللفظ من الاشكال بل
المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ قال والاختراع
ونحو ذلك من الابداع والصنع والخلق والترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه
العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير
الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مادة فيهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد
خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايض فهو بحض المجردات ولما لم يعرف
المتكلم ممكن غير مادي وغير زماني صار عنده مساويين للاحداث والتغيير
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدا الاخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري قال لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له
ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف

لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ المكون فهو استدلال من احد
المترادفين على الاخر وفساده غير خفي على زكي واتفاق العقل والنقل على انه
خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق
كل شئ واما انه خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل
بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في
معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق
العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس في مضيق التردد في اطباق العقل
والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم بنا في ذلك الاطباق
قال الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تع لما مر من انه لو قام الحادث بالقديم
لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تع لو لم يكن
صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تع فلا فرق
بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطل قيامها بغيره تع بالدليل وههنا بالبديهة
قال فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز لزوم الكذب يندفع
بما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا
مستقبل بالنسبة اليه تع وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب
من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك
بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق لتم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير
تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه
مقصودا اظهر وعدم تادية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية
اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب
ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون
تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق
فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف
على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق
المخلوق فظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايض على كون التكوين صفة موجودة

يمكن الجواب عنه بان ثبوت الكذب لا يتوقف على زمان اصلا بل على عدم تلك النسبة وعدم النسبة بالخلق يكون سببا للكذب قطعا اذا اريد الحقيقة المخلوق في الازل مع انه وصف ذاته في كلامه الازلي نعم قد يكون باعتبار الزمان ولكن هذا ليس بواجب ههنا ... طرون

يمكن الجواب عنه بان اللفظ اذا دار بين كونه حقيقة ومجازا وبين كونه مشتركا فالحمل على كونه حقيقة ومجازا اولى من الحمل على كونه مشتركا ... طرون

اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة
الموجودة العدمية لانها التي تحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور
بدونه فمن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق
والمخلوق فيما عدا الثاني او تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق
الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث
لان من علاقات التجوز كون الشئ بالقوة فيقال للماء العنب المسكر للاسكار
بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه
لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا الاسم
من خلق السواد لا من السواد واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي مم
لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع فيه فيمكن
دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول
بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل قال من ان تكوين كل جسم قائم به
دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين
العرض ايض قائم بالجسم فالاوضح ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا
يخفى انه على هذا ايض لا يكون من صفاته تع تكوين ولا يزيد الصفات على السبعة
وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ
التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين
قال والحاصل في الازل هو مبدا التخليق فان قلت فما الكلام في تسميته
في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت اذا
كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة
ويجب العدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايض على ان التكوين
صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله
ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب هذا وكما ان
مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايض عليه ومبنى كون
الاماتة تكوينا ومبداه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحيوة

على ما في المواقف من انه قبل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد
الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة والخلق لايتصور الا فيما له وجود والجواب
ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق
بعدم ارادة الحيوة قبل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده
في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا
المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس
القدرة والارادة فكيف لايكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات
الى التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب
صفة سمع وبصر ينبغي ان يثبت التكوين فانه لابد لنا بعد القدرة على الضرب
وارادته من اعمال الآلات بها يتحقق الضرب وهو تع منزه عن الآلة لكنه يناسب
ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة
سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولادليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا
غيرهما وليس كذلك اذ لابد من العلم ايضا قال* ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعني
يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المفروض
متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه
انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات
عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين ط واللازم لقدم التكوين
اما قدم المكونات او حدوث التكوين القديم والاشارة الى الجواب بقوله
وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت
وجوده باعتباراته يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم
وبكل جزء من اجزائه فيتعاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور
متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون
نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما

لايقال كون التكوين مع المكون كالضرب مع
المضروب يقتضي تقدم المكون على التكوين لان
المضروب مقدم على الضرب وتقدم المكون على
التكوين بط لانا نقول ليس الحق الا تشبيهه به
في مجرد الاستلزام للمفعول لا في غيره
طرون

ولعل منشأ ذلك تشبيههم التكوين بالضرب
وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات
لا في كونه متأخرا عن المكون كالضرب عن المفروض
كما عرفت
زاده

قصده

قصده قال اشارة الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس
الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على
الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة او بمعنى في والاظهر ان قوله
وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لاتكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات
والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا
والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه
بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل
انه دفع لما يورد من ان تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود
والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال
حدوثه فاثبت حال الحدوث والوسط بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان
والحق مااشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان
قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة
يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به
التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق
قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجود الحادث
في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق
ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين
بسند انه لايلزم من قدم الارادة وقدم المرادات والمقدورات واما جعل
العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تع عالم بالاشياء
في الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر
بعده سوى التعلق الازلي به قال وما يقال قبل اي في جواب استدلال
القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم
قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم
آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر
فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج الترديد عن القبح هذا والحق انه

إلى قوله والا لاحتاج الى قوله والاظهر محله قبيل قوله ومن البين
فيما بعد
لمحرره

منع عدم تصور التكوين بدون المكون لجواز
ان يكون التكوين قديما ولا يلزم من قدمه
قدم المكون كما لا يلزم من قدم الارادة والقدرة
قدم المقدور فافهم
زاده

بمنع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث
سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله ففيه نظر
تصوير معنى القديم والحدوث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة وفيه
نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى
الغير يستلزم الحدوث ان المراد ان ما يقال في بيان بطلان استلزام قدم
التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وح لا ينظر
الا ما ذكره الشارح قال نعم اذا اثبتنا صدور العالم يشعر بانه يتم منع استلزام
قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك
وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون
قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا قال ومن ههنا
يقال اي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اي من ان المراد بالحادث
ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا
ما لوجوده بداية لا يوجب كون اضافة التكوين الى كل جزء من العالم رد قدم
شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى
ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لا يتعلق
اثره بحصول تخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك
او لا لانا نقول فليكن ثبت وجود البعض الازل قال والحاصل اي حاصل الجواب
عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية ما ينفك عن الاضافة والا
فكون الضرب نفس الاضافة مم واراد بكون التكوين صفة حقيقية
انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل ماخوذا
مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تع
مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية
ما يقابل الاضافية: وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج
المعدوم من العدم قال وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول
كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود

يعني ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد
بالاختيار فهو حادث وهو ليس بتام لانه منقوض
بصفات تع على مذهب من يقول بانه
بطريق الاختيار
استاد

التكوين وزيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج بل هو امر عقلي ينبغي
ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما
به لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث
انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على المعتزلة
حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وح تنبيه عليه بان الفعل غير
المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون الخ والمراد
بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم
ان لا يكون تع خالقا ومكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم
والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع
قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم
ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم
ايض كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان
السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة
تغاير الفعل والمفعول ينافي كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة
وايض لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي ان يقال
وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل ما ذكره
ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين
والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث
لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا
للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب
ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير
كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري وقوله في امثال هذه المباحث الظاهر فيه
هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب
الكلام بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الى من له ادنى تميز والا يقتصر الواجب
على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع الخ يجب

جواب لو

بل يلزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ويلزم ان لا يكون تع خالقا ومكونا واحدا الا انه
جعلهما وجهين باعتبار جهات اللزوم
استاد

هذا مبني على القول بان المكون اسم فاعل
عين التكوين
استاد

وكون التكوين الذي هو عين السواد قائما
بخالق السواد محل اختلاف
استاد

والا فللسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كونه
خالقا وكون العالم مخلوقا منا وجها آخر

فيه ان الحكم في القانون اي القاعدة الكلية
على افراد الموضوع فيستلزم ويرد عليه انه
يجوز ان يكون لعنوان الموضوع مدخل في
ثبوت الحكم فلا يصدق الحكم على الافراد
فلا تستلزم والجواب الحق ان التكوين
من الافراد العامة فلا فرق بينه وبين
الفعل
استاد

توبه موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تاويل النص مالم يقم على عدم صحة ظاهره فاثبات الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يات بشيء وقوله مالم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخطئة العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة اي العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا ازلي ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان الاستدلال اهل الحق تنبيه فلا يجدي فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقل مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعف واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا بطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى قال ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين وان الفرق بشيء وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق قال ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث ثم بعد سقوط الامكان ابطل الترديد ثم لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان

ولو جاز صرف الظاهر والتوقف فيه بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على بطلان ظاهر وجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم من ذلك ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التعمية كاف في العمل بالظواهر وخ سلك قويم موجز في اثبات جواز الرؤية اذ هو يغني عن ادلة ذكروها في اثبات جواز الرؤية ولا يحتاج اليه زاده

لان تخطئة العقل بنفسه انما هي فيما اذا لم يوجد البرهان فيكون قوله مالم البرهان مستدركا اجاب الاستاد بانه تصريح بما علم التزاما

ان يطلب لكلام كل عاقل محل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاد متعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر العدد به اذ كان عنه بد والمراد بالمغايرة المنفك بعضها عن بعض قال كرر ذلك كرر الشارح وجه التكرار تاكيدا وتحقيق فتنبه وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي اثباته صفة الارادة له تع مخالفة للفلاسفة في كونه تع موجبا وفي كونه تع ذاتا بحتا لا صفة له ايضا والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تع موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي قال ورؤية الله تع بمعنى الانكشاف التام بالبصر اي المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حدقة البصر والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر له تع بان يخلق الله تع صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تع على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية قال جائزة في العقل اذا خلي ونفسه قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقا

تقرير الرؤية على وجه يصلح محلا للنزاع وتحريره ما ذكره بمعقول وذلك انا اذا نظرنا اة والشارح الى ان المراد بالرؤية ليس ما تعتاده النفس اه زاده

في

ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشترك وحدها مشتركا بين
الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة
من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح
كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية
العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم
المعلول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه
آخر قال وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع
الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة و
خروج عن الانصاف وحجر العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام
صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية
وحقايق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى و
التقليد الذي هو اصل الشقاوات قال وحين اعترض بان الصحة عدمية *
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع
الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجود وقوله ولو سلم فالواحد النوعي
آه معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاءها علة مشتركة لجواز
كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع
بالعلل المتعددة ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف
الحقيقة وح يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن توهم صحة منع الوحدة
النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع عدم
استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان الممنوع
وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين الجوهر
والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب
اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين

فيه تعريض للخيالي بان ما ذكره من المنوع بقوله يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل في قول الشارح وفيه نظر لا يخفى آخر كما هو الظاهر لي

الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع الاشتراك
الوجود واول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى
لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت
صحة رؤية الواجب قال اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها
ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا آه اورد عليه ان هذا استدلال آخر لا دفع الاعتراض
عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح
من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب
والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية المطلقة
امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل
بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر
فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية واستصعب السيد السند هذا
الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتعويل والصالح للتمسك به
انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد لا يفيدنا
الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود
لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض
من الاعراض او موجود او ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت
لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب
ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا قلت ينبغي في مقام التردد
بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المعني بالوجود والاشتراكه
ضروري اما ممنوع لكون وجود كل شيء عينه او ثانيا بل لقول من قال
بعينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا
يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث
يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه
يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو الممكن الموجود واما ما

هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال وجوابه ما مر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الشارح هنا بما دام كلامه محمولا على ما يحقق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى
واما بعد

يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك
بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه
لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون
خصوصية جوهرية اوعرضية دون خصوصية عينية اوعرضية والانسب بقوله
ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يشبهها من الاعراض هي العينية
وما يشبهها من الاعراض قال وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل
الرؤية ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممتنعة
لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده اواعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال
ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول المستعدات وقبل
حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون
لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على دلالة
تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانها انه وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت
المح عند ثبوته لا على امكان المح عند امكانه وتعليق ثبوت المح على الممكن
الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المح ولذا صح ان انعدم المعلول انعدم
العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون
بدون المح وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المح وكذا
ما قيل في جوابه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون
صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان
عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء
يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل
وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه
انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى
على تقدير ثبوت المعلق به قال فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه ولم يقل
أرهم ينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم و
ربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عم

جمس

لتعرض على القائل بجواز الرؤية

حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي و
قوله وبانا لا نم الظاهر فيه وانا لا نم ليكون عطفا على ان سؤال موسى عليه السلام و
وجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لا انه
اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان
ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يسند منع
امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد
يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم
ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية
ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بانهم بعد كفرهم لا بد لهم
من بيان الامتناع فيقبلوه اولا وبيان الله فيقبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا
ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه
قال واجبة بالنقل بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع
وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين
كما تقرر في محله اواراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة
اواراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية
المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل *
لاشتماله على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين
على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص
بدار الاخرة قال امدالكتاب فقوله مع وجوه الاية للخصم في الاية تأويلات ذكرت
في المبسوطات وبقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكروه وهو ان ربها
عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اي وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها
لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة
وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يعم الكل وليس
كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين
من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل

وجوب بقي على وجوده وهو الوجوب الحاصل
ه بايجاب علته الموجبة ووجوب لاحق هو
الوجوب بايجاب علته المقتضية هو ما قاله
الحكماء كل ممكن موجود فهو محفوف بالوجوبين
كما حققه الفاضل الكلنبوي في حاشيته التهذيب
استاد

ب
اي مذهب الحكماء

برتو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا لا ان سمع من
واحد نقل من واحد منهم وهكذا قال واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين
والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الايات والسنن من كثير
من اهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان الامة اجمعوا على تجويز
صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل
العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول
الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيفت بان من نفى الصحة والوقوع
لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن
دفعه بان من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية المنزلة لاجل
الفرح لو لم يمنع العمل بها لم ينفه الا الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم
بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة في ذلك محمولة على
ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع
في الايات مستندا للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو اجتمع الامة على
كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا
يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع
على الامتناع قلت نفى الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم
بان دليل الامتناع شبهة والمصادمة بالاجماع باطل قال والجواب منع هذا
الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا
ولا ما في حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس اوفي
الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابل
المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية الانكشاف نسبته
الى ذاته تع المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات
والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله
وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب
بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب

ثم قال

ثم قال وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تع ايانا يرد عليه ان هذا
الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي
لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة
الله تع في رؤيتنا الى مكان وكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور
في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية
على ظواهرها بناء على ان الله تع يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها
في ابصارنا فذكره من النظر مندفع قال لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة
لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته على شرط والا اي وان لم يجب ان يرى
لجاز ان لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة
وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها
واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا
بسند ان الرؤية بخلق الله تع والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون
ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لا يخلق
الله تع الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تع
مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها
وطاقة ذلك انما تعطى في الاخرة قال ومن السمعيات عطف على قوله
من العقليات في تركيب واقوى شبههم من العقليات وقد اورد منوعا
اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب
لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم و
منع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة
ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون
مختص بحال قوة للباصرة في الدنيا لكن لا يخفى ان قوله يدرك الابصار للاستغراق
وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف
ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها
من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الاية على نفي الوقوع والخصم يدعي

الامتناع فكيف يتمسك بها قلت يجعل الاية مدحا له تع بنفي الرؤية
وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تع فان قلت كيف
سلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا
ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في
وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم
ويمكن ان يجعل الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تع ان يصير
مدركة له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له ليس
كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا
لها قال وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها الملازمة ممنوعة بل ما عدمه
صفة مدح يشترط ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح
المعدوم بعدم الرؤية لانسلم ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته
والباري ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب
المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الازم عنها الا
يرى انه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع
ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار
ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله
من السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك
فلا بد في كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا
وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلفت الصحابة امكان الرؤية
وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به وكون
الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان
لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتامل والرؤية
في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم شجاع الكرماني راى ربه مرة في
المنام فثلثين سنة بعده كان دائما مع بكاء فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم

وحمزة الزيات من مشايخ القراء حيث كان يقول قرات سورة يس على الحق تع حين رايته فلما قرات تنزيل العزيز الرحيم بضم اللام ردّ على الحق تع تنزيل بفتح اللام وقال اني نزلته تنزيلا وقرات عليه سورة طه فلما انتهيت الى قوله تع وانا اخترتك قال تع وانا اخترتك زاد

رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه قال والعدم
خالق لافعال العباد ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات
كلها وان الادلة انما يجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم
لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه
جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين
على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في
الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال
قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشي قدماء
المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق
والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظه به تع لا يجوز اطلاقه على غيره مع
جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين
ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد
بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد
فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة
والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق
وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا
فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تع لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق
مامور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الاشاعرة
يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك
لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال
له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء قال الاول ان العبد
لو كان خالقا هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه
باجتماع قدرته مع قدرة الله تع وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار
على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما اتى به
ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق

اشارة الى محل النزاع الذي هو المراد بافعال العباد المختلف في كونه بخلق العبد او بخلق الرب وهو ما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل القيام والقعود والصلوة والاكل والشرب والصوم ونحو ذلك مما يسمى بحاصل المصدر لا بمعنى زاده

بين الكسب وبينه فى ذلك سواء كان بينا او مبنيا مشكل وان قيل انه
افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب
والاشتمال المشى على سكنات متخللة اى بين الحركات البطيئة مبنى على تركب
الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطوء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم
على من توقف من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا
عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نسلم انه لا شعور للماشى بهذه
الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور
بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور
وينتفى فى الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا فى اظهر افعاله فيه ان كون
تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفى والعضلة
كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس قال اى عملكم على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال يرجح ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل
بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اى خلقكم وجميع معمولاتكم
على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم
وحذف الضمير اهون هذا ويرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تنحتون
قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل
مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعى اليها ليس
الا هذا القدر هذا ونبه بقوله او معمولكم على ان النص وليس تام لانه يدل على
المطلوب على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية
ويرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر
بمعنى المفعول فليس بشئ واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا تعملون
فما ينفيه المقام لكن فى قوله وللذهول عن هذا النكتة اه ان ف وهذا التوهم
لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعانى المصدرية ايضا تصير معاعيل
للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا يسمى المصدر مفعولا
مطلق قال وكقوله تع خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وللمعتزلة

ان يجعلوا

ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار
عليه وكذلك لهم ان يؤلوا قوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن
يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا تقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم
بانكم اشرف من معبوديكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول
يا باه سوق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون
غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لا يخلق
كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية
جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك قال لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا
لافعاله الخ خالقين لافعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب
الكون من المشركين بالالتزام وقوله او بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو
لاجتماعهما فى المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب
والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد
بالتضليل النسبة الى الضلال او كونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس
على حقيقته ولم يقصد وابه تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالهم او اضلالهم فان قلت
كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل من القبيلات الشعرية
والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك اشد من اثبات شركاء
محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير قال واحتجت المعتزلة المستدل على كون
العباد خالقى افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشى لبيان الضرورة
فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير
وتعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها تبنا وماء باردا ولك
ان تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ
مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق
التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به
امر اختيارى ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف المسلمة فيكون بطلان قاعدة

كناية عن انقطاعه عن اصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره
يبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا
والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح
والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما
يفعل كما ينفعنا بنفع الجرية ايض فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب
باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قال وقد يتمسك بانه لو كان
خالق لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والزاني والسارق
والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم ليس بتلك المثابة لان القائم و
الآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها
هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى
سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر
تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه
بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تع مصدر غير متصف
لانه ح يلزم ان لا يوجد زان فتأمل قال واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير والجواب ههنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد تفعل ما هو سبب للخلق
لانه تع كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير قصدا بقاله سالته
ع م قال وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته اي بارادته بالعبيد
باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تع لا بارادته منه عند
بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضاء دون الارادة بالشيء و
الله تع لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون
افعال العباد بخلقه تع يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته و
مشيته لكان اوقع ولم يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي
الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل
به قال وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين
يعني قوله تع كن فان الله تع اجرى عادته فيما اراد شيئا ان يقول له

كن

لعله اشارة الى دقة الكلام ووجه اللزوم وذلك
لان الباري تع مصدر غير متصف والزاني
متصف غير مصدر واذا كان الزاني عبارة
عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد
زان اصلا
ولي

كن فيكون والاظهر ان يراد به الاخبار فان الحكم بمعنى عينه والقضية
يكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشية قصد بذكرها تحسين
اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الش لكن يبقى ان الحكم يكون
الافعال مخلوقة له تع اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها ولم يحمل على معناه
المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
احترازا عن كثرة التكرار في الارادة قال لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء *
محصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم
الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر كيف
لا والقضاء قائم بذاته تع والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة
الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وقدم الجواب قبله
ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضي ايض واجب لكن من
حيث انه مقضي والرضاء به مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان
الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني
ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام
فيه نعم التحقيق ان الرضاء به ايض واجب قال والحق تعميم ارادة
الله تع وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى
بظهور حالها من بيان حال الارادة وح يندفع بعض ما تقدم هذا
والاظهر ان المراد سلب تاثير قدرة العبد وارادته ومشيته قال قلنا
انه تع اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما الاولى اراد بهما لما عرفت فتذكر
والمعتزلة ايض قالوا بالارادة من غير قسر حيث قالوا اراد ايمان الكافر
رغبة واختيارا لا اجبارا واضطرارا لكنهم خالفونا في جواز تخلف مراده تع
عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية كالملك اذا اراد
ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى
انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا لتم ارادة الشيء مطلقا من غير منع
التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة

وانت خبير بانه خلاف مذهب المصنف لانه
من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تاثير
على ما حقق في محله سيما في التوضيح والصحائف
ولي

اي عرفته انفا حيث قال اي بارادته بالعبيد
ته

فى ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلايجوز
عليه تع عند المعتزلة ونحن نقول لايقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف
له فى ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو فى الممتنع لذاته واما
فى غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا
تعلق ارادته تع وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف
ما علمه تع واراده واقع قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبايح
اه قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان
حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه واما
المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفى قوله حتى
انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لايوجب
ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لايترك ارادة الخير لزعم ان ترك
ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفى قول المجوسى لان الله تع لم يرد اسلامى تعريض
بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفى قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه *
بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب
يحتمل ارادة انى ارجح الشريك الاغلب وارادة انى مضطر فى يده وفى قول
السهدانى تعريض بالاستاد بانه ناقص فى تنزيه الحق وتسبيحه حيث ينسب
اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبايح وفى قول الاستاد تعريض بنقصان
التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد وبحيث يجرى فى ملكه ما لايشاء
قال ونحن نعلم ان الشيء قد لايكون مرادا ويؤمر به اى نحن نعلم من انفسنا
ان الشيء قد لايكون مرادا لنا ونامر به لداع وقوله الا يرى ان السيد تنوير له
ولايخفى انه لايصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله او
لانه لايسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا
يكون مرادا له تع ويامر به ولايصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك
بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لايكون
مرادا ونامر به وقد يكون مرادا وننهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان

يظهر

يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولايريده منه فالله تع يامر بما
يريد لحكم ومصالح اه وكان المراد ما قال لكن وقع فى تقريره الاختلال قال و
للعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان
كانت معصية والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية
فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل
على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة
عليها كما فى الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من
سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة
او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل بكسبه
كما هو عند الاشاعرة او لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند
القاضى فرد بقوله وللعباد افعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث
قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته
ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر
كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى فقد ضيق
دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعرى وهو
شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية فى القاموس الجبرية بالتحريك للازواج
وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لافعل للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لانهم
ما يثاب ويعاقب عليها بل نفى الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه
ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا قال ولا قصد نفى
القصد مكابرة صريحة ولاحاجة لهم الى نفيه لانه يكفى فى سلب نسبة
الفعل الى العبد انه لاتاثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة
الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان
البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية ان يقول الفرق
وهمى لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى
لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم

ترتب المستحق في الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل عما يفعل ويرد
انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة
تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه
ايضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة الاسناد
افعال تقتضي سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل
للقصد متابعة ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم
ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبتني على الوهم والا فلا فرق في الوضع
بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما
فهم القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال قال والنصوص القطعية
بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما ان تنفي ذلك عطف على
تفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة
العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد
العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم
وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص
القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل
للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالاية الاولى تدل على صحة ترتب
الاستحقاق على اعمالهم والاسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية
تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب
فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة الاسناد ما يقتضي سابقة القصد
والاختيار قال * فان قيل بعد تعميم علم الله تع آه اورد عليه ان هذا السؤال
مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تع افعال العباد انه يلزم ان
يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان
والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان الفاسق ابطال لتعميم الارادة
بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعم يتجه ان
المستقصى الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب

عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان *
بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي كما لا يخفى على من زكى بل غبي فلا
تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني قوله لانهما اما ان يتعلقا بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها
الموجودات اذ لو كان الارادة شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل
مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء
بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود
يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء
كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها
فلا يعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها
ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة بانه
ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي
امتناعه والا لزم خروج امر عن علمه فافهم قال فيكون فعله الاختياري واجبا
او ممتنعا الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجبا او ممتنعا للاختيار
خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب
الوجوب واما نقضه بافعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم
في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة
فقيل مبني على ازلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان
كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب
يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته *
باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد
فان تعلق ارادته تع ليس باختياره لان تعلق ارادته تع عقيب ارادة
العبد فتدبر قال ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين

ولا تحت مستقل وغير مستقل والالم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال
الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلين هما المستقلة و
مجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين
ولا يخفى ان هذا السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين
كالاستاذ والقاضي قال وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا
وان اثبت ما بالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان
بالتاثير او لا بل بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير كما
توهم البعض لان نفي التاثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على
ان الكل بخلقه تع المستقل لما قال وايجاد الله تع الفعل عقيب ذلك
خلق قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل اقول ليس
التعقيب الذاتي ايض بحسب الحقيقة لان خلق الله تع الفعل لا يتوقف
على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تع عن ذلك
بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية
فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه
تع حتى لو صرف قدرته ولم يخلق تع لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق
ذاتا متاخر عنه وصفا ولا يبعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم
على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على
الرمي باعتبار كونه قتلا وكون القتل مقدورا لله تع باعتبار الايجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب نبه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما
الله تع فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى
كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم
الافعال الاعتبارية الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون
الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي
ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة
العبد بحسب وصفه قال والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في

يذارد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعى ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه المخلوق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذي يقال له الحال والمخلوق انما يطلق على الفعل الموجود الخارجي ولي

فيه انه من الامور النفس الامرية لا من الامور الاعتبارية المحضة المستفاد

محل

محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع
في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع متكسبه في
محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة
الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه
عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة
لا يصير كسبا قال ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له
فيه انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق و
الكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لما عرفت قال ان الخالق
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة
محمودة يكون الكسب ايض كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على
المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان
بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه
انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لكان مستحقا للذم ويمكن
ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد
سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة ما فيه فتعالى عن
السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك
الغير بما لا يرضى به وذلك سفه قال والحسن منها في المواقف القبيح ما
نهي عنه شرعا تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب
والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه
فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم
مع انه قال واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقوله وهو ما يكون متعلق المدح
في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد
خروج افعاله تع نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه
بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تع

لان من سرية خالق الافعال نعم الافعال الكفر الاعتبارية ايض الا يرى انه جعل من المخلوقات فتامل زاده

في شأن اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب ايضا لا يخص الآجل
فانه كثيرا ما يجزى الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر كما ورد في
الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف
احد الامرين ويكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب احسن لتناوله
المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضا بشمله فينبغي
ان يجعل محكوما عليه به والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن
ايضاح حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول
والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل
في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لانه
يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة قال برضى الله اتفاقا لكن عندنا
بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله
وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه
مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضا عندنا
الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق
الذم ايضا لا يخص العاجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على
الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى فاخذه الله نكال
الآخرة والاولى وقوله * يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلكة جمع ما علم
من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضا
وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضا ذلك لكن يتجه انه لم يكن
هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضا
قال فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب يستفاد
منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان
كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو
ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف
النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير

أي تعريف الحسن وقوله ويوجب عطف على يعاتب ومعنى قوله ع م من ترك سنتي لم ينل شفاعتي أي يستحق ان لا ينال شفاعتي المعتاد

فعدم

فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا يقتصر
علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة
الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم
لا يستطيعون يعني ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلي
خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون
السمع في معنى صم نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها
ونزلهم منزلة عادم السمع قال والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة
وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب
ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة
الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها قال
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال
اشار الى ما سيصرح اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه
لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز
وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بان
المراد ان الاستطاعة التي بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا
استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا فانجه
ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه
ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل
يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على
وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله نعم يمكن بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض
بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبل فالثابت
انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصله ان ليس نفي وجود
المثل السابق واخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا
قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من

حيث قال واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات ضعيفة البيان

مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك
القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبل
على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل
وقال السيد في شرحه ويتعلق به ح ويستحيل تعلقها بالفعل القدرة لان
مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل
حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك
على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث
قال ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق
بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون
وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز وجود شرط
في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويرد
عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا
معنى موجودا يمتنع قيامه بمثل فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح
وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح
في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع
المقارنة الزمانية الخ قال ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
قبل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان
الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا يوجد
الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا يجوزان
يكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق
من غير تقييد بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث
الا ان يستند الى حكم بديهة العقل وقوله واما امتناع بقاء الاعراض الخ
دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض
معا بالمحل انه ح لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر

من الشارح حيث قال لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بان كل قدرة يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة

اي في كون مقصود الامام من ذلك الكلام رفع النزاع بين الفريقين

كذا قيل

كذا قيل وانه ح ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شيء من الامور القائمة
بالمحل لكن في تمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة للاختصاص الناعت
فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون اخر قال الشارح
في الجواب بقوله فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل
لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل البقاء امر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم
وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال نختار انها ليست باقية
لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة
ايضا مستمرين بل ينبغي ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة
الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد ما فيه قال
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا
المعنى صفة المكلف لا نقول لو لم تكن صفته كيف يصح اعتبارها والتكليف
عليه قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية
شاهدة لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج
حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره ينافي
وان كان قوله تكليف يصح تفسيرها به انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها
حينئذ يحتمل الرجوع الى الاية وقولنا هو ذو سلامة الاسباب لا يستلزم كون
سلامة الاسباب وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له
ويرد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قال وصحة التكليف
تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من
القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى
الاول فيه مسامحة كما في قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما
من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية قال وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف

لانه معناه لا لفظ الاستطاعة ولا اختلاف ثم ان التكليف ليست معتمدة على لفظ الاستطاعة فالحق ان يقول لا الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل

بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم
القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون
كلام المتن تحريراً لقول الامام ايضاً قال هذا انما لا يتصور فيه نزاع فيه بحث
اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يرده
انه يلزم بقاء العرض قال ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً
في نفسه كجمع الضدين هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور
وان تمايل كلام المواقف فتارة يشير بالخلاف فيه ايضاً بالا تفاق واما الممكن
في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف
في جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تع وارادته خلافه فالتكليف به واقع
فعوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسام ما لم يقع به
التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض
الاخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه واشار
بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف
العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء ليس
للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع
التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع
التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا ما
لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة
البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص
عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد
لانه لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة به بل الظاهر ان يسئل
السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم
بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا
اخباره تع فلذا استدل عليه بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي

لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد قال وجوزه الاشعري * لانه لا
يقبح من الله شيء فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه قلت
لم يجوزه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق
ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من
العبد المستحيل قال وهذه نكتة ثابتة هذه النكتة كما لا يخفى على من هو
اهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ودفعها
بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف في امثال ابي لهب بالايمان
لانه علم انهم لا يؤمنون ايمانا فما كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه
لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس ولو
كان التكليف بالايمان مطلقا لكان الايمان عند اليأس ممتثلا للمكلف
به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال
مع علمه تع بانه لا يأتي بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح بعني وهو
ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تع اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تع
تع بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم
لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم قال
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب الخ مع قوله والله تعالى
خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد
بالانسان لانه اخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله
مخلوق الله تع وهو ينفي كونه مخلوق العبد لينفي الكسب لا محالة فان مكسوب
العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه
الله وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان
لا يقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق
فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع
من فعل يتحقق عقيبه عادة ما يتضرر به احد وقوله واما الاكتساب *
فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب

مالیس قائما بمحل القدرة علیه فاما النظر الذی یتولد منه العلم وان کان
قائما بالناظر لکنه لیس قائما بمحل القدرة علیه وبهذا اندفع ان المتولد
قد یکون قائما بمحل القدرة ولم یحتج فی دفعه الی ما قیل ان هناک ضمیمة
مطویة وهی انا نعلم بالضرورة الوجدانیة ان حالنا بالنسبة الی المتولدات
فینا کحالنا بالنسبة الی المتولدات فی غیرنا فلا اکتساب فی جمیع المتولدات
واورد علی ولهذا لا یتمکن العبد من عدم حصولها ان عدم تمکن العبد
قبل وجود مباشرة السبب مم وبعده لا ینافی کونه مکتسبا کما ان صرف
القدرة والارادة الی فعل المباشرة یوجبه وبفوت التمکن من ترکه ویمکن
دفعه بان التمکن من عدم الحصول انه لو لم یتعلق الارادة به قبل الحصول
لم یحصل وفی الفعل المتولد لا یتحقق ذلک لانه یتحقق بعد تحقق السبب
مع ارادة عدم تحققه نعم یمکن ان یقال ولهذا لا یتمکن من حصوله لان
التمکن من الحصول ان یکون الحصول بارادة المتمکن فان الارادة ما به ترجح
احد طرفی المقدور فما لیس ترجحه بالارادة لیس بمقدور الان ماذکر
اظهر فلذا اختاره فتامل قال والمقتول ای کل مقتول میت باجله الاجل
فی الحیوان الزمان الذی علم الله انه یموت فیه وللناس اجل واحد عند
غیر الکعبی من المعتزلة الا انه لا یتقدم الموت علی الاجل عند الاشاعرة و
یتقدم عند المعتزلة وقوله لا کما زعم بعض المعتزلة یرید به غیر الکعبی فانه
عند الکعبی ایضا مات باجله فلا یکون قوله والمقتول میت باجله مخالفا
لما عنده ومن قال اراد به غیر جماعة ذهبوا الی ان ما لا یخالف عادة الله
واقع بالاجل منسوب الی القاتل کقتل واحد بخلاف قتل جماعة کثیرة
فی ساعة فانه لم یجر عادته تع بموت جماعة فی ساعة یرد قوله انهم ایضا
لم یقولوا ان کل مقتول میت باجله فیکون هذا القول لا کزعمهم ایضا فلا
یکون التقیید بالبعض لاخراجهم بل خص بیان زعم البعض المخالف
لما ذهب الیه من سواهم لعدم الالتفات الی زعمهم والسقاطه عن درجة
الاعتبار لان الفرق غیر بین بین ما هو خلاف العادة وما هو عادة

و المراد بالبعض المخالف هو بعض المعتزلة یعنی جمع مخصص بالذکر وقوله لعدم علة التخصیص وقوله لان الفرق علة لعدم الالتفات فالسر والمراد بالبعض المخالف هو الجماعة وقوله بعدم متعلق لقوله خص وقوله لان الفرق علة التخصیص

وانما اوقعهم فیه الحرب من شناعة الالزام فانه لو لم یجعل مخالف العادة
فعل القاتل وجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلک یوجب قدحا
فی المعجزة ومعنی قطع الله تع علیه الاجل انه اقدر القاتل علیه حتی قطع علیه
الاجل فلم یصل الی الاجل قال فی شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد
بالاجل المضاف زمان یبطل فیه الحیوة قطعا من غیر تقدم وتاخر فهل یتحقق
ذلک فی المقتول ام المعلوم فی حقه انه ان قتل مات وان لم یقتل فیعیش
الی وقت هو اجله قال لنا ان الله تع قد حکم باجل العباد علی ما علم من غیر
تردد بانه اذا جاء اجلهم الایة قد تکرر هذه الایة فی التنزیل مصدرة بقوله لکل
امة اجل وتعیین الاجل لکل امة لا یستلزم تعیین الاجل لکل واحد من تلک
الامة ففی الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما نقل
عنهم انهم ادعوا فی بقاء المقتول لولا القتل الضرورة کما ادعوا فی تولد سائر
المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه تجوز لما ان ماذکروا
من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا یبعد ان یقال تبع الواقع لا زعمهم
فان ما ذکروا حجة لا منبه کما زعموا ولهذا اجاب تم اجاب والالم یکن الجواب
نافعا لان رفع المنبه لا ینفع قال لو کان میتا باجله لما استحق القاتل ذما
یدفعه ان الله تع قدر اجله فی هذا الوقت لعلمه بان قتل فی هذا الوقت وتقدیر
الاجل لهذا العلم لا ینافی استحقاق الذم کما ان الموت بالمرض لا ینافی تقدیر
الاجل ولا ینافی ایجاب الدیة والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال
بالایة ان الله تع قدر اجله سبعین لعلمه بان طاعته یصیر سببا للتاخیر
سنة من عمره فیصیر اربعون یستحقه من غیر الطاعة سبعین لا انه قدر
اربعین علی تقدیر وسبعین علی تقدیر حتی یؤل الی القول بتعدد الاجل کما
توهم فقیل فالحق فی الجواب ان اخبار الاحادیث لا تعارض الایات القطعیة
او ان المراد الزیادة بحسب الخیر والبرکة کما یقال ذکر الفتی عمره الثانی قال
لان الرزق اسم لما ساقه الله الی الحیوان فیاکله ما یقول علیه تعریف
الرزق کل ما انتفع به حی سواء کان بالتغذی او بغیره وقال بعضهم کل

او انتشبیهات لکونها بدیهیة لا یمکن دفعها ولو وقعت لکان بهذا انکار البدیهی فالاولی ان ما ذکروه الضرورة حجة وهم یبراوه لا الاستشهاد فالمذکور لانا علیه وبیل علی قصد واو حکم المذکور بل ما هم نظری یحتاج الی البیان لا نظری

كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تع ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره واورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزيرا كله مالكه واجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر والشارح بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة قوله لان ما قدره الله غذاء الشخص يجب ان يأكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله واما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك قوله والله تع يضل من يشاء خص الفعلين بتقديم المسند اليه باسم الله تع وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تع ولانه اشبع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوة الخمس لكن لا بد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل قوله لانه الخالق وحده دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته

اعتراض على قوله وعلى الوجهين بزعم انه بان هذه المادة ليست بمحققة وما دة النقض لا بد ان تكون من المحققات

يعني لا تعويل على عبارة الشرح من اختصاص اللازم الاول بالوجه الاول اجيب بان هذا انما يرد لو لم يكن قوله وذلك لا يكون الا حلالا على ظاهره واما اذا كان بمعنى لا يكون حراما بطريق ذكر الخاص وارادة العام فلا

تع ما نحن فيه فانه تعارف ان تقييد الشيء بمشية الله انما يكون فيما لم يتم مشيئته تع به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تع والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل احد وذلك ان دعوته كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه قوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او يجعله بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تع ولا تجعلوا لله اندادا اي لا تسموا الاشياء اندادا له وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليق بالمشية ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشية قوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلوة والسلام مجازا بطريق التسبب لتحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اي في لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز ومنه قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ما هو المشهور من ان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب وانما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد ثمود به لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء

واثبت خبير بسخافة هذا الكلام فلا نطول زاده بتنزيه المقام

مبحث عذاب القبر

المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان
المذكور المدح اذ لا مدح الا لحصول الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول
بنقيضه وقد يمنع كونه نقيضه بل نقيضين مجتمعة مع النقيضة قوله والمشهور
يعني فيما هو المشهور التنبيه المثبتة والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة
لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما وهم
فتبين يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين
القوم هو المعنى المعتبر الشرعي فلا منافاة قوله وما هو الاصلح للعبد في الدين
عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي
وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام
الجبائي وقد مر في صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا
فالعمل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحق الشكر
في الهداية مدخول بانه يجري بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي اوجب
على نفسه للانعام على كل احد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله
عم فوق امتنانه على ابي جهل ويمكن ان يقال ولما كان شكره على النبي اوجب
منه على ابي جهل وفيهما ان انعام النبي اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله
كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان لسؤال العصمة اه انه بالسؤال و
الابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام وفي قوله ولما بقي
في قدرة الله اه انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جواب غاية
متشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة و
العوار بفتح العين هو العيب وقد يضم قوله وعذاب القبر للكافرين ما ثبت
في حق الكفار خاصة ان ابا جهل في قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشنه ويلدغنه
ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين
اسماء الله وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب
عن الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله

تعذيبه

تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لا محالة لم يكن في
الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم
وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق
الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى
به قوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والمنعم على سبيل التنازع اي
بما يعلمه الله ويريده يعني بشيء منهما غير متعين وان صرح الآثار ببعض كما مر
في التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها و
يحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده
وقوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيه رد على الجبائي وابنه
والبلخي حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن
الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع في
حسان المصابيح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان
النكير اهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار
والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق اموات في
اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما
للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود
من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله
ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد وقوله لانها امور
ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها *
الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي
لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى
وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض
ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ما له
معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص

لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة فى كون العرض قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم وهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شان الموتى ووجه دلالة الاية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلا استقلالها لستعمل الفاء تأويل لا داعى اليه ولا شك بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لاينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تع فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به العذاب او لذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى ان تفتت من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما وجعلوا من احرق وذرى اجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود وذكرناها اختلال بالبيان وتشنيعهم بعد التأمل فى عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا امثال ذلك فى قدرة الله تع انحابنم لولم يستبعدوا العقول بما هو خارج عن

عادته تع من احياء امث هذا لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تع على الايجاد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم فى انه هل يصح هذا الاستبعاد وترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين الدنيا والاخرة افردها بالذكر لا لامارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان تكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الان رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ما ذكره قوله وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا وايرادا للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع فى الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد فى الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل قوله والبعث قال الامام الرازى مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار قوله وهو ان يبعث الله تع الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن بجرى

قائم بفعل

هذا هو المرضى عنه المتأخر

منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منها وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني واما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس قوله حق الحق هو البعث الجسماني مطلقا واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او يتفرق اجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح في تفسير البعث على ما هو لا ينبغي ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه قوله لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد يقتضي هذا ان بدنا جردا عن الجنة وعن الشعر يكون بدنا اخر وان بدنا تورم بعض اجزائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب للروح متعلق به ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة قوله ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف الحق لانه يوهم صحة التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية

اي الاستدلال بالحديث

يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغاير في الاجزاء الاصلية لا ان البدن البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة السند لا بالسمع كما وقع هنا قوله لم يمكن وزنها لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس فائدة على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون افعال الله تع معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله تع لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسره بما يقابل الحسنات بالسيئات فيظهر رجحان احدهما او تساويهما قوله والكتاب المثبت وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظ في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تع اي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا لمحو ما لم يتعرض له وقد ثبت بالسنة شفاعة القران لاهله وهي حجة لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب قوله فقرره بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية قوله والحوض حق لقوله تع انا اعطيناك الكوثر الكوثر في الاية عند الاكثر الخير البالغ في الكثرة وممن حمله على الماء من قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف سمي كوثرا لانه يمتلئ من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بنوع اية وقوله ماؤه ابيض من اللبن الخ ذلك لانه افعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا

فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه
واما ان لا يظمأ في جهنم قوله والصراط حق في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط
وما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عم على الصراط فان لم تجدوا
فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان يجوز ان يستانف من
كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه
ابو الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته
وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل
الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول
المرور بكثرتها ويقصر بقلتها قوله تمسك المنكرون مقتضى الدليل ان يكون تمسكا
لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما
مطلقا يرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون به والمشهور في
نفي كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس
عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل
على بطلانه وكانه لما راى الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا ان صاحب الدليل كان مقتصرا
للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق و
الالتيام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتيام لا يحل فيها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة
والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد واما وجه انه لو كان خارج عالم
العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط
وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه مح قوله لقصة
ادم وحواء واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة
لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين
بكسر فائهما وقد يفتح كورة بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان
خلقه الله تع امتحانا لادم عم وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله
اهبطوا مصرا وقوله تع تلك دار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون انه فيكون

بينه انه يجوز ان يتحقق الجنة والنار مع عالم الافلاك
محل لطيفين
استاد

وعد الجعل جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجعل لا يلزم
وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الاخرة ولو سلم فصار لازما لوعد الحق قوله
لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة فيه انهما لو وجدنا بعد بعض لما جاز هلاك
اكل الجنة وهو يخالف كل شيء هالك الا وجهه وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به
قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فما لا يبقى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم
المنافع قوله اي دائمة يعني ليس البقاء بمعنى الموجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما
هو العرف ثم قوله لا تفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا تفنيان
افادة لا اعادة فان قلت لا يقتضي قوله تع كل شيء هالك الا وجهه فناء اهلهما لانهم
ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغير ذلك من
اهلهما فلذا احتاج الى تاويل عدم فناء اهلهما بعدم استمرار الفناء قوله تع في حق
الفريقين خالدين فيها ابدا اي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق اهل الجنة وضمير
فيها للجنة قوله وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل
يخالف الكتاب والسنة والاجماع انما يخالفه لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم
كل شيء هالك الا وجهه قوله الشرك بانه المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر
غيره فيرد الاستدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد السبعة والمراد بالفرار
من الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في
الحرم ترك الاستقامة فيما امر به واورد على قول صاحب الكفاية انهما المساك *
اضا فيان انه يخالف قوله تع ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة
ما حكم به عليها قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصلح
الا لان يكون مبني لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر ويبني
مبني انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يحصر
الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخل في النفاق ولا يخفى انه مضر
قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا اي يجب الطاعة
ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن
لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الثاني الايات والاحاديث

ان قيل بهذا اعادة بقول الشارح وبالجملة المراد
يعني المعنى منه بيان قرينة يكون المراد بهذا معناه
الفائدة فيه قوله بقرينة ما حكم به

القاطعة اي الدالة دلالة صريحة وفي كون ماذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب
للمؤمنين البريئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض
القتل والعصيان واثبات الامتثال على سبيل الفرض ولايلزم بقاء الايمان بعد
وقوع المفروض قوله وهي كثيرة بظاهرها للايات ولك ان تجعلها للاحاديث
حتى لايبقى الاحاديث خالية عن البيان قوله بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز
لغير المؤمن المتفق عند المعتزلة ان ذلك لايجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه
وتركنا المختلف فيه لاخفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب
الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف
الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف قوله هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين
بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه ايض مخالف للاجماع المتقدم لانا نقول لااجماع
لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر
لايمنع تلك المعاملة قوله والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر من اعظم
الفسوق فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن
الجواب ايض بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل
التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه
التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن
ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر
فيكون في قوة لايزن الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه
كما يقال ولاتضرب زيدا وهو اخوك قوله لما بالغ في السؤال في حسان المصابيح
من باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر
وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال
الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول
الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق
يارسول الله قال وان رغم انف ابي الدرداء وماروا الش ذكره في صحاح كتاب الايمان

فيه ان الظ ان يقال هو الايمان الكامل كما قال ذلك
القائل لان هذه العبارة تقتضي كون ذلك القول
جوابا من الحديث الثاني فقط

والرغم الذل يقال رغم انفي لله ذل عن كره وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان
يضع الذليل الجبهة على الارض بتواضعا فيصل الرغام اي التراب انفه قوله واحتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب ان كلمة
من لاتعم ما لايتناول صلته فلا تتناول الا فاسقا لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق
بما انزل الله كفر ونحن لانخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولايخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور
دلالة الاية ويغني عن جعلها متروكة الظ اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق
الاية او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي
وان كان الظ نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية
حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولاشبهة في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا
بفسقهم لم ينحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر
بعد القول به وبعد لايتم الحصر لان من كفر لابعد الايمان ايض فاسق فلا بد من ترك الظ
وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق لايستعمل في غير من امن
ويرد عليه ان هذا عرف طارئ وما في اصل اللغة الذي نزل عليه القران فهو شامل للكافر
مطلق اذ اكثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق
بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف
لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعار الكفر فلم لايجوز ان يكون الصلوة منه والجواب
المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره اما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال
او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون
الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان
تعريف العذاب للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق
كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين و
توجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الش ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا
يخفى ان الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب
الصغيرة لجواز ان لايعذب صاحب الصغيرة ويعفى للاجتناب عن الكبائر ووجه
ظهور الاية الثانية ان تعريف الجزى خالي الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن

اي وجه ظهور الحديث في كفرهم

كل خزي على الكافرين لان المعاصي ما عذب ابعض خزيا لقوله تع انك من تدخل النار
فقد اخزيته وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه ايض ما تقدم من انه لايدل على
كفر ارباب الصغائر قوله للنصوص على مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم
كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد
على ذلك قوله والله تع لايغفر الشرك باجماع المسلمين يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين
قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو
في حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل
الحق فمعذور مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل
السنة لانه تصرف منه تع في ملكه وله ان يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون
الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة
مبنية على وقد عرفت ما فيها ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
ما قيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل
قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية ولا
يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية
ويدفع ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله
وايض الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع
الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايض هو اعتقاد
الابدان الاعتقاد في الدنيا فلا يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن
ان يمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد
جزاؤه واعتقاد الباطل في الازل ايض يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد
الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج
صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايض كالشرك فضلا عن الكبائر قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها فات بيان
حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد
بعدم التوبة بقيد المغفرة مع التوبة ولك ان تجعل الشرك مع التوبة واخلا في ما

[illegible]

دون

دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب
مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة
فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه يتعلق بالمشية وملاحظة الاية في تقرير الحكم
معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين
فالاولى وفي تقرير الحكمين قوله والمعتزلة يخصصونهما اي يخصصون الايات والاحاديث
اذ لا مخصص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الاية بما دون الكفر
من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايض
مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اي يخصصون المغفرة
ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايض قوله وتمسكوا
بوجهين يريد به التمسك في مذهبهم او في تخصيص الايات والاحاديث قوله
وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين
يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى
يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمن المشية لانه اللائق بالكرم
بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه العقول البتة ويمكن ان يراد بقولهم المذنب
اذا علم انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في
الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل
ولا يخاف من المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا بتا وكما ان التقرير على الذنب
يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد قوله ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة
مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة
فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك
الشارح ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه
ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه لدخول
الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء للمجازاة
وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وبعض الادلة تدل على الوقوع جزما

اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص
اصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر
وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب
مقطوعا به الآن يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء
المجازاة واما لانم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل
فليكن ليعلم المغفور حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الاية
ينفيه وانظر ولا تغفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يعني
المعلق عليه التكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر
ايضا ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير
لا بد له من تعليق آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة
فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم
ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين
في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته
لعرف البيان فالحق ان مدلول الاية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر و
تعليق المغفرة بالمشية في اية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر
قوله الا انه اعادة ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو
لو كان المراد التنبيه على لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال
والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من
الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة
لا اعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر
الاوضح الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال ويعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال
اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله ليتعلق به قوله يراد به
التعلق المعنوي اذ كان اذا للشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله
وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة او يحمل التخليد على امتداد

الزمان

و فيه انه وان كان موجزا وموافقا لعرف البيان لكن
بقوله ما تنهون عنه فائدة عظيمة وهي ملاحظة
الكبائر بجهة المنهية اي بكونها منهيا عنها
لمناد

الزمان او على التغليظ وسلب الايمان يأول بالتغليظ ايضا فالاولى ويأول
بهذا النصوص الدالة اه فاعرفه قوله والشفاعة اي المقبولة على ان اللام للعهد
والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تع ولا يقبل منها شفاعة
ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت
الشفاعة وهل يشفع النبي لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان
الشفاعة وجرى عليه الش في التلويح الظاهر انه ثبتت لهم الشفاعة اذ الحديث
وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يأول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة شفاعتي
ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك
السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن
شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان
الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز ان يعفو الله بشفاعته عن
المذنب ولا يعفو عن تارك سنته قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه
الش وكأنه تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب
غير واضحة اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر
بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار
في الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلا تثبت الا بالاستدلال
بمفهوم المخالفة وفيه وجه التفصي عنه ولانه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار
ان آلهتهم شفعاؤهم قوله والجواب بعد تسليم دلالتها اه اي الجواب بعد تسليم دلالتها
في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المثبتة لعمومها فلا يتجه ان تسليم
الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص
يسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس منهم وبهذا اندفع
ان ضميرا منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا تخصص
وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل

وفي اكثر النسخ يغفر لكنه لا يلائم قوله عند
اسناد و
لان المغفرة يستعمل باللام

فيه انه يدل على جواز ترك مرتكب الكبيرة على ترك
سنته

في الدار وانما هو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وبخبر عام وهو ضعيف لان
التركيب مصنوع والعزلي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار
ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع
عموم الاوقات والاحوال بسند جواز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات
يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة قوله فلان التائب
ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم يرد عليه
ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد
بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة ثم لو تم ما في شرح
المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر اصلا يتم قوله فلا معنى للعفو اذ العفو
ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة قوله لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره يشكل
الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لا
يعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط
عدم هدم الخير والمعتزلة يجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم
يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى جزائه في
جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على ما تقرر ان جزاء الايمان الجنة
وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال
بالاية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك
والا فمن قام بجميع ما عليه تجرى عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على
ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب
الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم
الا ان يقال كون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على
نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول الكبائر من المؤمنين ففيه رد على
نفي العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين و
كالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالته والحكم بان جعل ما جعل لاعظم الجنايات لجناية
دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تع فيما يشاء ان

يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة يثبت للكفر للكبيرة والقول
بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع قوله وذهبت المعتزلة الى ان من دخل
النار فهو خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط
جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة
لها فصلها المواقف فعقول لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور
بظاهره فتأمل قوله والجواب منع قيد الدوام لا منع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم
ما ذكروه في بيانه من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا
يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب ايض بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء
ما هو الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل قول والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا
لا يكون الا كافرا وتعليق الفعل بالمشتق يفيد عليه المأخذ وفيه انه يخص الاية
بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتل مطلقا ويلغوا التقييد بقوله متعمدا
اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق
لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت
اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات
ونسال منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم ونرجو ان يكون هو
الصواب ان ما يفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم
خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به بل له تع ان يعفو عنه او
يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تع او
للقصاص او لعفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تع
حكم بانهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون
الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الاية الثانية بان المراد
التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الاية للمنع عن جميع الحدود
يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد
من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما تحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى
انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الاية الثالثة ان المراد باحاطة

حطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن احاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قوله الايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر اي اعتقاده كما هو الظ من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له قوله وجعله صادقا يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شانه ان يحصل له التصديق به وتصدق به لتفطنك له من غير ان تعتقده عالما به يقال لك المصدق به في كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه قوله كان حقيقة آمن به امنه التكذيب لانه صار عرفا للغة واراد بقوله كان حقيقة حقيقته في اصل اللغة والاستشهاد في تعديته باللام بقوله تع وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون اللام للتقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تع انؤمن لك واتبعك الارذلون لبرائته عن احتمال لام التقوية اولية فالاولى لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الايمان الشرعي والاستشهاد في التعدية بالباء بقول النبي عم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايض بتضمين معنى الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية الطوس والتشديد

يحتمل ان يكون مراده التعريض على الخيالي بانه يقال لك فنؤمن لك واتبعك الارذلون لكنه سخيف لان الخطاب في قوله تع حكاية للنبي والقائل الكافر المست،

من مصحفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم من العلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اوائل كتب الميزان بناء في ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي او التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ لا يخفى ان هذا من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعل الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه سلام قوله ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي في الكفاية في الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا بجعل الشرع شيئا جزءا من شيء وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل فيقبل التصديق ايض يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه

اعتراض على قول الشه والاقرار بحثه

انهم مؤمنون بايمان اباءهم و لاسقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولايتم
ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارح
جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام
فيما هو اعم من الايمان الحكمي قوله قلت التصديق باق في القلب والذهول انما هو
عن حصوله فان قلت لاخفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين والالنسبة
فكيف يكون التصديق باقيا قلت كانما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة
اجمالية فلو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق او
ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبداء للتصديق بالفعل ولايخفى
ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه
ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذهب جمهور المحققين
الى انه التصديق بالقلب في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن
لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطا
لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة
لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن
لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان قوله لما
اه اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله و
النصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق
بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا
للثاني قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة مع ادلة جعل الايمان
التصديق فقط بان جعل الاقرار انسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق
باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع
لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا لاشرعيا نعم يتجه انه ضعيف
لايقاوم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع
لفظ العلم ونظائره لليقين قوله قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
اورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال

حتى انهم

حتى انهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار
ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا
يحكمون بكفر المنافق لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول بل هذا
مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه
ولايخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ان قوله وايضا الاجماع منعقد
معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة
مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على
المطلوب اذا ذكر المعارضة معارض قوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها
دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لانزاع
لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وايضا الدليل
مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الا على
زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان
لايزيد ولاينقص بل هو ملزوم لهما وهي ان جزء الايمان لايزيد ولاينقص اذ
لو زاد او نقص لسرى في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت
فيما بينهم ان الايمان لايزيد ولاينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان
التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة
قوله فيها مقامان المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول
ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان اه لاينطبق على ما اراده
المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه و
جعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المصنف تكثيرا للادلة مما لا يليق به السوق نعم يتجه
على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول
العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف
عدم الدخول فذكر المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول نزول
تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيه

تم الكبرى والتقريب [illegible] يجاب عن الثاني بانه زيادة [illegible] لو كان الكبرى لازمه وقلت [illegible] لايزيد ولاينقص بل الكبرى لازمه ان جزء الايمان لايزيد بدون قوله ولا ينقص وقد يكلف بان يقال انه يكون ان جزء الايمان لايزيد ولاينقص لازمه [illegible] الايمان لايزيد يكون لازمه

الروح منزلة الخارج لاختيار خطابي يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب
ومبنى الاستدلال على حفظ الظا لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الاعمال في
الايمان في حفظ ظا العطف ترك ظاهر غيره لانا نقول يرجح حفظ الظا فيما نحن
فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط
الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرطا صحته
ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان
ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور
قوله وقد وردا يضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما يسقط
به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا تحقق
للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط قوله التصديق القلبي الذي
بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فيه بحث لان الجزم
يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور
الزيادة في غير عصر النبي صم مذكور في بعض شرح العمدة وشرح نظم الاوحدي قال
وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات
على الايمان ليس بها حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان
المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره
لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا
دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصحابه
قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظا الاعمال
فرضا او نفلا عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائي ولا يلزم
من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان ح كالعالم قدر مشترك بين
الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل اخر و
هكذا فكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا يكون
ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قوله والايمان والاسلام
واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات وليس من جعل الايمان شغلا *

عليها

رجو لما

عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة ايضا نبه
على الموافقة فيهما والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله واشار
بقوله ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال
على ما في شرح المواقف ان كلمة غير بيت صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في قرية
لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل اي استثناء والمراد بالبيت اهل
البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من
المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام
هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا
بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه
الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحد اذ لو
تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل
بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح
اذا كان المسلمون احص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت
من النحويين واما وجه التأييد ان الشايع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه
والمستثنى اهل بيت من اخص منه غير شايع قال وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على
احد بانه مؤمن وليس بمسلم لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما
والتلازم وان ينفي التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال الامر بين
لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره قال فان
قيل قوله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لا يخفى ان سوق
الاية دل على المنع من قول امنا وتبديله باسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين
لم يتجه ذلك فجواب الش كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب امنا قيل
لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا لصح اذ نفي الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ
القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه
في دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان

هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محل صدق فامرالله تع بان يقولوا امنا واشار الى انه كذب محض بقوله تع قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق ان الاية ظاهرة في المغايرة والاستدلال به على المغايرة قوي قال فان قيل قوله صلى الله ع م الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله اه لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فالم يثبت ما يعارضه لا ينبغي تاويل كما ثبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله قال صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الش في الكفاية لا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله ويجوزان يمنع الشارع ما يوهم شيئا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان الشك في الحال بقرينة قوله او للشك في العاقبة والمال لا في الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا لا يلزم كفر اصلا واولوية الترك لما انه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمال يقتضي ان لا يكون بأس في القول انا مؤمن غدا ان شاء الله تع قال ولما نقل عن بعض الاشاعرة اه جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله واذا وجد من البداية ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى اه رد لما يقول به المسئلة وظاهر في المنقول ان المتبع مبني الى ثمة فعوذ بالله من اول ثمرة على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد مواقف للمسيحي من ان الحق انه لا خلاف في المعنى اه ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بهما لا ان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر

ليس

وفيه بأس فيه انه لا بأس حيث قال تع في سورة لقمان وما تدري نفس ماذا تكسب

ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها بهذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن ايض دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر واشار بادراج المشير في قوله على ما اشير اليه بقوله تع وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الصيرورة و شقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن امه لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تع من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايض بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا او للموجودين في الخاتمة قال وفي ارسال الرسل بان يقول الله تع لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئتهم في قوله ارسال الرسل رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلث اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام

جزاء مذكور في المواقف في المقصد الاول

واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمة تع مما لا يسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله فقد ارسل تع اه من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكانه اقتصر على الناس قصرا في حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبي الثقلين صلى الله عليه وسلم كما هو بين الفريقين قال وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوي طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه فان جميع معجزة فالاظهر ان التاء للتانيث فان المعجزة اية النبوة وعلامته او بنيته وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه المشتهر وعرفه هنا بقوله وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك عند اخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي ولا تقدرون انتم على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرطنا كونه مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تع لم يكن دالا على التصديق منه بها فاشار بقوله يظهر على يدي مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل

الثاني

و الظا منقوض بالانبياء لان سليمان عم نبي الثقلين
بعض وكذا موسى عم يدل عليه قوله تع حكاية
في سورة الاحقاف قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا
انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي
الى الحق والى طريق مستقيم
الستاد

الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متاخرا بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين اخرين وصار التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل هذه الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه ويجاب عن هذين القيدين بانه يكفيه قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضة شاهد دعواه والشاهد له في هذين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه متى لفوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمنا ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط قال قبل الكتاب الدال على انه امر ونهي وذلك في قوله تع يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل اليه داعيا له الى امر به ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بامر مريم بقوله تع وهزي اليك بجذع النخلة وبامر ام موسى عليه السلام

بقوله اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما
لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوري الحال لدل الامر بظاهره
على نبوتهما قال وتحدى به البلغاء وذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة
للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة
التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح وتواتر وقوعها
عنه لم تكن معجزات قال وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين اعلم ان
الاستدلال بالمعجزة من برهان الانّي لان اظهار خارق العادة على يديه معلول
النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من برهان اللمّي فانه يعين
حقيقة النبوة ويبين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات
انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام
في المطالب العالية واما الدليل الاول لهم فمركب من اللمّ والانّ فان ما قبل النبوة
سبب عادي بجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة قال قلنا نعم لكن يتابع
محمدا وما روي من ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك
بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورته حكم هذه الشريعة عدم
قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام
ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لا يدعوهم الى الاسلام على ان خبر الواحد
لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل قال والاولى ان لا
يقتصر على عدد الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد
ان يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه يكفي في قوله تع ومنهم من
لم نقصص عليك الاقتصار ينافي الترديد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من ليس
منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على
ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين او
مردد فعدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث
بحيث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصة من بعض فان

القصص

القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من دخول
ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد
لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي الف درهم لا ينفي الزيادة ففي ذكر عدد
اقل لا يلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي ان يوجه كلام المصنف بانه لا يؤمن
ان يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض
غير مؤمن به لا بما جاء الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبي في التصديق
بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا
نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته قال لان هذا معنى النبوة
والرسالة وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين معنى
النبوة والرسالة والآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها
اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس
التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر
لانه يكفي فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم
بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول
اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في المستغنى الحق انه بعث نبيا
الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئب اهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ
رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي النبي دعوته تقية فان قلت الصدق و
النصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب
قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث
فائدة اذ لا يقبل منه حكم اصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى انفسهم
يعني مشتغلين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة
اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغنى عن ذكر الصدق الا انه صرح به وقدمه
لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول
الشارح وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب
خصوصا فيما يتعلق اه قال اما عمدا فبالاجماع الاجماع على عدم تعمدهم الكذب

معقد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر في المواقف ولا يتم غيره على ما يتبعه من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الآية فانه يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر قال فما كان منقولا بطريق الآحاد سواء بلغ حد الشهرة او لا فمردود لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياته على امور تخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عم اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك وجه الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف وبما قررنا اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف قال ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم و كثرة اعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في نوع الانسان بحسب نسل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يعرف بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عم افضل من آدم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا او ابراهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبنا افضليته عم يجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر اتم قال والملائكة عباد الله اي مملوكون له حقيقة العبد الآن حرا كان او رقيقا والمملوك وقد خص وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفي المملوكية ووصفهم بقوله العاملون بامره دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية

وانت خبير بان للملائم لقوله لا يلائم ان يقول فانه يشعر به ولي

اجاب المحشي بان نظيره الكبائر عن الكفر بقوله يدل على انه حكم الكبائر ثم حكم الكفر وكذا

تفيد

لا تفيد العلم واليقين ولا يلزم من عدم الورود فقل من عدم ولا دلالة للعقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وعلى نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس من الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله افتتخذونه وذريته اولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته على الملكية عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتستترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى ولم يستتر قال ولله تع كتب انزلها على انبيائه لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك في التسمية لئلا يخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة واربع ينافيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها امره ونهيه منتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الادعية وقوله فهو واحد فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله تع غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو و المسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بان الكل دال على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان المراد كلام الله واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتغير التعدد وهم قوله كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلق بتفضيل الكتب وتفضيل السور

لان كلامنهما انما يعلم من الشرع قال والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم آه الظا
العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج
على ما ذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج
في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذى يعرج منه الملئكة الى السماء احدى
عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر احدى درجاته
من الفضة والاخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذى
يظهر منه ملك الموت بقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جدا و
يبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان الرؤيا جاء
مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا انه في رأى في المنام اشهر وبعضهم حمل قول
عائشة رضى الله عنها على معراج اخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز
تعدد المعراج واما ما قاله بعض متاخرى اصحاب السير ان كلام عائشة مبنى
على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحقق ومعوية كان كافرا فلم يعرفه
ليس بشئ ولا ينبغى ان يصغى اليه لان عائشة رضى الله عنها مع حرصها
في معرفة احوال رسول الله عم يبعد كمال البعد ان تقنع بمعرفة ايام صغرها
ولا تحققها عن رسول الله عم وكذا معوية مع طول عهده في الاسلام
ورؤيته صم لربه في هذه الليلة ما انكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات
الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة والزهير وكعب
الاحبار والزهرى وابى الحسن الاشعرى واكثر اتباعه ولكن اختلف في انه
هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر او بالبصر
والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفى
البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من
ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقينى قال العارف بالله و
صفاته حسب ما يمكن ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولايته
عما سوى افضل النوع وان اريد بحسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم ان لا
يكون لفائت الوقت الذى يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب

الصواب ومعوية لم يسلك في سلك الاسلام زمن المعراج او لم يظهر الاسلام منه

ما يمكن له لانه لم يصرف ذلك الوقت الى المعرفة لتزاد معرفته الا ان يقال المراد
حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف
من الله تع فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة
مديدة وبما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله فما لا يكون مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يريد به في خارق عادة لا يكون كذلك والحق ضبط خارق العادة
فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج واورد عليه انه غير حاصر لانه ان
وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعى لاعور ان
يصير عينه العوراء بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة
ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من موهم هو
الحيل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان احضار
سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة
لزكريا والثانى لسليمان لا يرده ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدى ولا مقارنة
ههنا لانه ينافيه ما سيرد ان كرامة الولى معجزة النبى الا ان يقال مكسيا في مسامحة
والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة معجزة مسامحة لا
يخرجها عن الكرامة قال ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء والاستاد
ابو اسحق وابو عبد الله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج ابى الحسين
البصرى منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة
وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة في اثبات
دعوى النبوة والا فما لم يقارن دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجرى في السحر ان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس
بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغى ان لا يختص
انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا
قال والاحسن ان يقال بعد الانبياء موافقا لقوله صم ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا
السوق عرفا للافضلية لا لنفيها على ما هو المفهوم لغة يقال وبه يظهر

قيد ان السحر ليس من الخوارق لانه اجابة

ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايض وفيه انه لم يعلم افضليته من
سائر الامم فيما ذكره المصنف ايض لان افضل امة نبينا افضل الامم لان
امته افضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض
بادريس وخضر والياس ايض ويمكن دفعه بانه يشخص من هذا الحكم هولاء الانبياء
بقوله ولايبلغ ولي درجة الانبياء ، ويرد ايض انه لايفيد تفضيلهم على من لم
يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رض وقد دل
الحديث السابق على ان ابا بكر رض افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين
على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين
بلاخفاء قال ابو بكر الصديق ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق
مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد
منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قاله الش من انه صدق
النبي في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلاتردد وفي كتب السير انه
سمي بالصديق في قصة المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المعراج
لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلاتردد
مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحاح قال
فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس او لانه فرق
بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة قال لان النبي صم زوجه رقية
ولادخل فيما هو بصدده بقوله قال ولو كان عندي الا انه اراد اتمام رواية
الحديث فكانما سمي بنتا النبي نورين تسمية بلسم ابيهما لان النور من اسمائه
عم على ما في القاموس قال فللتوقف جهة اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما
نقل كما ورد في شان الشيخين ولايمكن ان يهتدي اليه عقل وان اريد كثرة
ما يعده ذو والعقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل علي رضي الله عنه كمال
الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما
شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى
عليهم فضلهم على غيرهم الا ان هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايض

قال علي

قال على هذا الترتيب ايض يشعر انه بني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم فعقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لايلايم
كلام المصنف وقوله توفي على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف
وتوفي علي كان ستة اشهر وقوله ولا احتجاه الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار
بقوله الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رض
بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته في
الدين وعدم مسامحة في امر يعني تتابع الحق وان كان مرا وتصريحه رض حين المبايعة
بذكره ليكون المبايعة بلاغرور وعن علم وترك الخلافة شورى اي ذات شورى معناه
انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة امر الخلافة شورى في تبصرة الادلة فوض
اليهم لينظروا فيه فيعقدوا الاقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال
في تفسير شورى انهم لاينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة
مشتركة بينهم وسياتي من الش ما يدل على انه ذهب اليه قال لم يكن عن نزاع
في خلافته اي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد ان الاحق بالخلافة
غيره يدل عليه قوله بل عن خطاء في الاجتهاد والمقصود منه رفع الطعن عن
معوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعائشة رض فان الواجب
حسن الظن فيه باصحاب رسول الله واعتقاد برائتهم عن مخالفة الحق فانهم
اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في
انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين
اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد
وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة وهذا ظاهر
البطلان لايخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك
لوجب ان ينقاد لاحكامه معوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة قال
ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لايشوبها شيء من المخالفة وميل من
المبايعة يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رض لانه خالفه معهما اهل
البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية بيوتي الا ان يقال

المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان
حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة
غير كاملة فالاظهران حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة
لقربه منها وضبطا امر المعاش والمعاد وضبطا شبيهها بزمان الخلافة قال ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج
جعله من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه هل يجب على الله يعني ذهب
اليه الامامية والاسمعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند
اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ
والكعبي وابي الحسين قال ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار
اليه اه حل قوله والمسلمون لا بد لهم له على سنده وجوب نصب الامام سمعا
والسند لا دال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات
الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي
ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف
ضرر فوت هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة
ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمع فوتها يختل
نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فمعنى قوله لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكر علم
لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عم لا ضرر ولا ضرار
في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم
جمع غنيمة وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة
الرياسة العامة في الدنيا ليصح قوله اماما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين
والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام اه قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك
في غاية في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام
في امر الدنيا فالسؤال ليس بشئ وقوله فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة
جاهلية يريد اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين
اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا تأخذ

في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عم لا
تجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب
الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم
يتمكن فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضروريات تبيح المحظورات
وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار
بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها
اكراها وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية قال لا كما زعمت
الشيعة خصوص الامامية منهم حيث زعموا المهدي في الفضل على ابائه الكرام
سوى علي رضه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا امر المهدي المختفي والاولى بحالها
ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم واولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان
يوجب اختفاء دعوى الامامية بحث لجواز ان يكون زمانه اخوف من ازمنة ابائه
بحيث لا يمكن ظهوره كما لم يمكن لابائه اظهار الامامة قال ويكون عطف على
يكون في قوله وينبغي ان يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل
يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما اوضحه بيان
الشارح وكلمة ينبغي اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالها في الاولوية وقوله
ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية قال ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر في الدليل لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان
تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه
بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم و
من شرطها عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب
لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر مع
ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق
الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة لهذا
الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله وبهذا اندفع ما اورد عليه ان الشرط
عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم

قطعت غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان
عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك
الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل
على خلق الذنب فيه دليل على عدمه قال والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم
ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق
الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال
له ان غير المعصوم اذا اصلح دينه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح
ولا تكن مصرا لدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره
الذي يجب ان يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله امر يكون مآله ذلك
وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم
الاجتناب عنه وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون من المعصية بدفعه
وصف المرء بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل
المراد بالعهد عهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالفاء قوله انها
خاصية في نفس الشخص وفي بدنه لعدارادة الامتناع العادي مع التمكن من
الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها اذ به يمتحن
الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قال ولان لا يكون افضل من اهل زمانه
كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية
وما اوردوه على جعل الامام شورى كان الاولى بحاله ان يذكر بعد حيث
ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال المذكور
قال اي مسامحا لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة فوحده في
الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام
عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه ربط العسكر واقامة المقابلة
مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية قال ولا ينعزل الامام
بالفسق قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل
بمعنى الوصول وهو اني ابتداء وزماني بقاء ولانا نقول الوصول بالمعنى المصدري

حيث قال معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة امر الخلافة شورى

امراني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل
حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا ومبناه على الغفلة من ان
مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله ولان
العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب
اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه
ابتداء ممنوع اذ قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا وثوق باوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على
ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن
مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة
قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في
علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضي ان يجمع ايراد مباحث الامامة
مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور قال فلانه يعلم من احوال
الفاسق اه يقال هذا انما يتم في الاشخاص واما في الانواع كآكل الربوا وشارب
الخمر والعروج على السروج فلانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط
وفي قوله فنحن لا نتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص
خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره قال
وهذا جهل منه بريبه فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة
وجوده والمستحيل ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه قال والجمع بين قولهم
لا يكفر اه يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض
في كلامهم فلا اشكال قال لا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات
قال ان العالم والمنعم يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان
لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن ان
يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى قال ادعوا الله وانتم موقنون
يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة

اي يبطل مذهبهم اه وقوله وان لا يكلف الخ وصيغه ولذا لم يجب عن الاول وجيه

لا يحصل ما لم يرتكب في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك قال فقال الله
انك من المنظرين قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين
في قضاء الله السابق دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور
الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث قال من اشراط
الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ودابة الارض اولها تخرج من جبل
الصفا فيتصدع لها والناس سائرون الى منى او من الطائف او بمكة ثلث
مرات معها عصى موسى وخاتم سليمان عم تضرب المؤمن بالعصا
وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر ياجوج وماجوج من لا يهمزهما
يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقراءة رؤبة آجوج ومأجوج والوه معاذ
يمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد
يافث بن نوح وم وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وهما اسمان
اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من اج الظليم اذا اسرع واصلهما
الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف قال والمجتهد اي
المستدل في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد يحكم
حكما غير مطابق وقد يصيب اي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة
الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول
للمخالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب
المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن احدهما مكفرا قال وهذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تع في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في
الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد هكذا عبارته في التلويح ايضا ولعله سهو
لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والآخر الهمزة
والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تع في كل حادثة حكما معينا او احكاما على
حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف
بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تع وعندهم لا بل الحكم
ما ادى اليه اجتهاد مجتهد قال اما ان لا يكون من الله تع عليه دليل ويكون

بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والخطاب للمجتهدين
فهم مكلفون بالاجتهاد واذا اجتهد ويخرجون عن
عهدة التكليف سواء كان الحكم المستنبط مطابقا
للواقع اولا

العثور

العثور عليه لا عن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون وذلك الدليل
اما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه او ظني والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها
وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه
ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا خطأ
مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة
فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف في انه
مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله
على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله
والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب
من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ
الخطاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطأ قال الاول قوله تع ففهمناها سليمان و
الضمير للحكومة او الفتيا بضم الفاء كالفتوى وبمعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد
يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة
انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاد وارهاصات لنبوته فلهذا
خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقها واحقها
وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد
الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ
حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه
اشار بقوله وقد اجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا
فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس
او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد
الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفع
ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت
وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة
الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا

صلى الله عم بين الاشخاص فى النصوص فالظان يكون الثابت بالاجتهاد مثل
وبهذا اندفع ماقيل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب
وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة نعم يتجه انه لا يفيد اليقين
وغاية ما يفيده الظن ، قوله فى شرح المنتهى فيه ان الاوضح فى شرح التوضيح قال
ورسل البشر افضل من رسل الملائكة بنبه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من
خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوى الرسل من تقيا المؤمنين واما العصاة
فلا يفضلون على الملك اصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل ادم على رسل الملائكة
وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المامور
بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها
بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبنى على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء
ولا جميع عوام البشر واورد عليه انه اما ان يراد من ال ابراهيم وال عمران الانبياء
فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين
غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشر
من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فان حاصله انا لا نخص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على
جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملك لكن المورد
لم ينبه لما ذكره وقوله ولا خفاء فى ان هذه المسئلة ظنية اه دفع لما يتجه بعد
تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص
البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة فى مقابلة
اعمال الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء مم الا انه يلزم ان
يخص الدليل بالانبياء اقول ذلك المنع متجه فى عامة الملك بالنسبة الى
عامة البشر اعنى اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم
القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم
به الدليل فافهم قال وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
وهو ابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر والقول بان التعليم من الله و

والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم ان لا يكون المتعلم من جنس
الشخص الا متعلما من الشخص والجواب بان الترقى بذكر الملائكة المقربين
ليس لتفضيلهم على عيسى عند الله بل لمزيتهم عليه فى التجرد ونفى الولادة
والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر
بان الترقى باعتبار تقربهم الى الله الا ان يقال الوصف لتعيينهم واخراج
غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة
نحمدك يا من وفقنا لاتمام هذه الفرائد ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد وتجعل كل حرف
منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصلى على
نبيك الى الابد زائدا على كل زائد
يا محمود كل حامد ويا مقصود
كل قاصد لا تكلنا الى
انفسنا طرفة عين
فنصير صايدا
لنا الشيطان
الماكر

